



المثقف اللامنتمي: في التراث الإسلامي

دراسة
عن قمع الدولة
للفكر الآخر



المثقف اللامنتمي

في التراث الإسلامي

الكتاب: المثقف اللامنتمي
في التراث الإسلامي

الكاتب: د. محسن محمد حسين

الطبعة الأولى: 2016



الناشر: دار الزمان
للطباعة والنشر والتوزيع

فايبر وواتس آب:
00964 772 4223169
موبايل: 00964 750 3598630

E-mail: zeman005@yahoo.com
E-mail: zeman005@hotmial.com
Website: www.darzaman.net

الإخراج الداخلي: دار الزمان
تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح




مكتبة
التنوير

المثقف اللا منتمي

المقدمة

ثلاثية تتناولها محاولتنا هذه، الدولة - اولاً- بقدراتها ومؤسساتها المعهودة، منذ ان وجدت، والمثقف - ثانياً- منذ ان وعى ذاته، وادرك ان بوسعه التأثير على ما يحيط به في مجتمعه، وثالثاً واخيراً العلاقة بين الطرفين (الدولة والمثقف) كيف بدأت وكيف انخرط البعض منهم في بناء الدولة بمؤسساتها عن قناعة، وبمرور الزمن، وحسب ظروف كل دولة، وحين ظهرت ميول استبدادية، او ميول الاستغناء عن جهود بعض المثقفين لسبب أو لآخر صار المثقف (غير المطلوب) في وضع بدا مرتاباً من نوايا السلطة أو صار يقرر ان من غير الممكن الاستمرار في التحامه معها أو البقاء ضمن مؤسساتها، وبدأ ينأى بنفسه عنها، وغدت الهوة تتسع بمرور الزمن، ثم صار يتخذ موقفاً غير ودي منها ومن طروحاتها وطفق يبدي ملاحظات بلغت حداً غير مقبول، فصار ينظر اليه بريبة وحذر، وبدا وكأنه لا ينتمي الى عقلية الدولة وانه صار انساناً غير مرغوب فيه، بل خارجاً عن طروحات الدولة وعن المجتمع، لآنه يهدد امنها وامانها وصيرورتها بتنظيراته التي تصل - احياناً- الى حد المشاكسة والتمرد، فكان هذا بداية لحدوث الانشقاق بين طرفي المعادلة: الدولة والمثقف الذي رفض الانخراط في صفوف ايديولوجيي النظام، والدولة حين أحست بسوء طوية هذا المفكر (العاق!).

الدولة: لسنا بصدد الحديث عن النظريات التي اقتنع بها فلاسفة التأريخ وعلماء الاجتماع والسياسة، حول كيفية ظهور



الدولة، ومن ثم الحضارة، ولكل حضارة خصائصها وفرادتها(رموزها حسب رؤية اوزوالد شبنكلر 1880-1936)[1] كما وان لكل جماعة (مجتمع انساني) شخصيتها الثقافية، تجلياتها التي حولها تجتمع وتتمسك بها التجمعات أو تتميز بها عن غيرها، أو تكونت هويتها عبر رؤاها الخاصة بها حول الطبيعة والانسان، وفي ثقافتها تختلف عما لدى الآخرين بسبب تباين البيئات، ومن ثم تختلف اشكال تعبيراتها (اللغة وأشكال الكتابة والآداب...الخ) لما تراه في المحيط الذي تعيش فيه، فتختلف اجوبتها على التساؤلات التي تثيرها عقول ابنائها، وما تنتابهم من دهشة حين يعجزون عن تفسير الغاز الطبيعة وما فيها، فيسلكون سلوكاً قد يختلف عما يسلكه ابناء المجتمعات الأخرى، كما ان هذه التجمعات تعيش في حالة خوف وتهيؤ نتيجة صراعها مع اهوال الطبيعة وما فيها من كائنات مفترسة تهدد امنها ووجودها و استقرارها، كما تعيش في حالة قلق من التجمعات الاخرى لأن «القانون» الذي تعيش في كنفه هو قانون أو شريعة الغاب، والخوف من المحيط ومن كل شيء.

ولاشك ان تلك المرحلة الصعبة تعقبها مرحلة حسم ذلك الصراع لصالح الجماعة الاقوى، الجماعة الاصلح، حسب شريعة الغاب، ثم تظهر الحاجة الى نوع من الاستقرار، ولولا الصراع ثم الاستقرار لانتهى النوع البشري. ولما ظهرت بواكير المؤسسات المجتمعية التي تبغي ترتيب امور حياتهم وتوفير الامان، وتنظيم امورهم المعاشية والاجتماعية، وقد تعقب فترات الاستقرار حالة من الجمود والانكفاء، وقد يؤدي ذلك الى اضطراب حبل الامن، لسبب أو آخر، او يشن عليهم هجوم، يحول دون استمرار وجودهم أو وجود



المهاجم أو تلاشي وجودهما معاً، ومعروف ان موضوع ظهور المجتمعات وكيفيتها وتنظيمها ومن ثم الدولة، قد عالجه مفكرون في التراث الفكري الاغريقي، مثل ارسطو وافلاطون، وفي التراث الاسلامي كالفارابي ويحيى بن عدي والماوردي وابن ابي الربيع، ثم ابن خلدون وابن الازرق خيرالدين وابن ابي الضياف وهم من تونس.

وقد صنفوا كتبهم في الفكر السياسي والاخلاق، ولتوجيه المشورة وإسداء النصح للملوك والحكام للحيلولة دون تحويل الدولة الى ملكية مستبدة، لكنهم فشلوا في جهودهم لأنها اتسمت بطابع خيالي ((طوباوي)) أو مثالي، فظل الملوك والسلاطين على طغيانهم يعمهون، الا ما ندر، وكذلك ألّف مفكرو عصر النهضة وعصر الاستنارة في اوروبا (Enlightenment age) والعصر الحديث امثال نيكولاي مكيافيللي (ت1527) وتوماس هوبز (ت1676) وجون لوك (ت1704)، ثم جان جاك روسو (ت1778) في العقد الاجتماعي، ومونتسكيو (ت1755) وفولتير (ت1778) و فيكو (ت1744) وبعدهم كارل ماركس (ت1883) ثم شبنكلر (ت1936) وارنولد توينبي (ت1975) وهربرت ماركوز... وغيرهم.

اما الفهم الشرقي للسلطة، أو الدولة، فأنه فهم انقلابي، يعتمد على تغليب الارادة على التأريخ، والعنف على الاقناع، رغم الدعوات الى التسامح في تعاليم واديان الشرق كلها، فالاسلام يؤكد في تعاليمه الخاصة بالتعامل مع الآخرين، فيؤكد القرآن [لست عليهم بمسيطر] و [جادلهم بالتي هي احسن] و [لكم دينكم ولي دين]، وكذلك في فهم للتأريخ بشكل ثابت مستقر، وعلى فرضية المجتمع المتجانس



المستقر، كل هذا كان ضمن اولويات العقيدة لدى انخراطها في تشكيل السلطة التي قامت باسم الدين تلك الاطر العقدية التي يتصور الاسلام السياسي من خلالها التأريخ والمجتمع والعقل السياسي، وليس عسيراً على المطلع على الفكر السياسي وعلى التأريخ ان يلحظ في هذه القوالب الايدولوجية صوراً لأمور وحركات مشهودة في جل بقاع العالم، وذلك اننا لو نزعنا عن الخطاب السياسي جهازه الرمزي التراثي السلفي، ويوتوبياه (Utopia) مثاليته، أي خياله وتصوراته البعيدة عن الواقع والمنطق التي يستلهمها، لألفيناه القرين الايديولوجي لكل الحركات والخطابات الشعبوية[2]، بمعنى ان خطاباته تدغدغ خيالات الناس في طبقات المجتمع الدنيا، دون ان تعمل لتغيير واقعهم، فظل هذا الواقع المرير يدير شؤون التأريخ والمجتمع والعقل السياسي، ويحمي ثباتهم.

المثقف:

لن نضيف جديداً اذا حاولنا ان نعرف المثقف، ثم (اللا منتمي) منه الذي هو المحور في موضوعنا، ولعل من الامور غير السهلة تعريف الامور والمصطلحات المتداولة اكثر من تعريف المصطلحات غير المتداولة، وهنا لا نعرّف المصطلح اعتماداً على كتب اللغة مثل تاج العروس، لسان العرب، أو محيط المحيط، وغيرها، ثم ان اللفظة لم تستعمل (بالمدلول الحالي) لا في العصر الاموي، ولا ورد ذكرها في القرآن أو في الحديث ولا ذكره بالمفهوم الدال ابن خلدون.

وتعريف اي مصطلح يبدأ عندما يطلق على شيء موجود سواءً كان الشيء وجد في اللحظة نفسها، أو وجد قبلها، وينمو المعنى



بمرور الزمن، بعد ان يصبح اسماً ففكرة ثم مفهوماً، وبهذا يعد اطلاق الصفة على شيء ما اولى درجات المعرفة به، فإذا سَمَيت شيئاً ما فمعنى ذلك انك تستخرج منه فكرة معينة، أي انك تؤدي أول عمل من أعمال المعرفة بالنسبة لذلك الشيء[3].

ومن هذا الجانب فالثقافة ذات مدلولات متداولة متداخلة مع بعضها، ويختلف مدلولها من عصرٍ الى آخر، وعبر الجماعات المختلفة، وحسب فهم الشخص الذي يعالج الامر، أما ما اورده اعلان مكسيكو العالمي للعام (1982) فأن (الثقافة) لها أكثر من مائة وخمسين تعريفاً، وهي تعني السمات المكتسبة والفكرية التي يتمتع بها مجتمع ما، وتشمل الفنون والاداب والتراث والعادات والمعتقدات وطرق المعيشة، كما انها تعني الحذق والفطنة، وسرعة اخذ الشيء واستيعابه، وتقويم ما هو معوج من القضايا، والظفر والادراك والتهذيب والتأديب.

وفي العربية وردت اللفظة (ثقافة) لأول مرة معطوفة على لفظ (صناعة) في مقدمة كتاب (طبقات الشعراء) لمحمد الجمحي قبل نحو من الف و مائتين عام، حيث قال: والشعر صناعة وثقافة يعرفها اهل القلم كسائر اصناف العلوم والصناعات، منها ما تُثقفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد، ومنها ما تثقفه اللسان.

وقد فسر وصف الجمحي للثقافة بانه يعني بها (المَلَكة) اي المقدرة على الفهم والحذق والمهارة والنقد، وثم من يرى ان هذه اللفظة حديثة في معناها، فقد عرفتها باحثة معاصرة بانها ذلك



الكل الذي يشتمل على الادوات والسلع والقواعد القانونية للجماعات كافة، اضافةً الى الافكار والحِرف الانسانية والمعتقدات والاعراف، كما ان الثقافة تتمكن التغلب على المشكلات التي تواجه الانسان[4] وذهب مالينوفسكي الى القول بأن نظرية أو فكرة الثقافة ينبغي ان تبنى على حقيقة بايولوجية، مفادها ان الكائنات البشرية هي اساساً اجناس حيوانية، أي انها معرضة لظروف وعوامل وحاجات أولية ينبغي ان تشيع من اجل بقاء النوع وديمومته[5].

ويخلط (دينكن ميشيل) بين مفهوم الثقافة والحضارة، حين لا يفرد وصفاً خاصاً بالمصطلح الاول في معجمه، فيقول عن الحضارة: هي ذلك الكل المكوّن من الافعال والتراث البشري الذي ينتقل اجتماعياً من جيل الى آخر، وهذا الكل الذي يميز الانسان عن (نظيره) الحيوان، ويجعله الكائن الوحيد الذي يستطيع السيطرة على موارد الارض سيطرة فعالة... وما يعتقد به من قيم واخلاق ومقاييس قوية وفاضلة[6].

وينقل دينكنْ وآخرون من الباحث المعروف (ادوارد تايلر) من مفكري القرن التاسع عشر قوله: ان اصل المعتقد يشمل المعارف والمعتقدات والفنون والاخلاق والقوانين والتقاليد والفلسفة والاديان وبقية المواهب والقابليات والعادات[7].

وأوجز محمد خاتمي الثقافة وقال: اعني بها المعتقدات والعادات والتقاليد والتراث الفكري والعاطفي الذي تمتد جذوره في المجتمع[8] اما المثقف فهو من يفكر ويكتب ويجادل، وله موقف واضح في امور الحياة المهمة، ومن ثم يعرف انه صاحب دور داخل محيطه



الاجتماعي، يعلنه ويدافع عنه بشتى السبل، ودوره هذا ليس مؤقتاً أو مرحلياً، بل هو رسالة يرنو بها نحو المستقبل[9]، واصبح المثقف بذلك لا يتحدد انطلاقاً مما هو، وانما بالاعتماد على ما يقوم به في شتى ميادين الفكر[10]، ولا يمكن ايجاد مثقف بالصورة التي ننشدها اذا لم يتح له مناخ ديمقراطي يتيحُ له الحرية في التفكير والممارسة ويمنحه القدرة على حرية اختيار ما يريده من المواقف، فالديمقراطية هي الشرط الاول، ان لم نقل الوحيد، الذي يجعل المثقف يتميز عن المثقف المغشوش[11] أو المثقف المتواطيء أو (المثقف النديم) الذي يضع نفسه في القالب الذي تريده السلطة، ويتحدث بلغتها، ويجتهد في ان يسبق كل اجراءاتها باقتراحها، أي المثقف الصالح لكل الفصول[12] أو المثقف المتواطيء أو "المنتمي".

قد لا تنسحب هذه المواصفات على المثقف وعلى دوره في التراث الاسلامي، لكننا مع الرأي القائل ان الثقافة في العصور السابقة لم تكن اشباح ثقافة، أو اوهام واحلام للمستقبل، بل كانت على ماهي عليه الآن في الحياة العامة للجماعة، أي في العلاقات الاجتماعية والسلوك اليومي والمناسبات، كما كانت تكرس التعليم والممارسة السياسية والانشطة الفكرية[13]. فمنذ ان كانت الثقافة الاسلامية في طور التكوين ومرورها في طور الازدهار، وجبت متابعة ما حصل ولحق بها من تطور وتطوير، خصوصاً اذا ما علمنا انها في بواكير ظهورها قبل أكثر من ثلاثة عشرة قرناً، لم ترق الى مستوى مواقف الاستقطاب، واستقرار المصطلح، وهنا يصدق (جان بياجيه)[14] حين يقول ان التطور المعرفي (الابيستيمولوجي) للمعارف تنمو و تتطور من مستوى اولى الى مستوى اعلى، وهي نظرية جد هامة و وجيهة



في دراسة تأريخية (العلم) وكما يرى أحد البحاثة المعروفين[15]، أو تأريخية الثقافة وفحواها انها حتى تكتمل تمر بأربع مراحل، هي المرحلة الوصفية، المرحلة الاستقرائية، المرحلة الاستنباطية، وأخيراً الاكسيوماتية، أي مرحلة الترسيخ والاكتمال، رغم اعتراض البعض على هذا التقسيم الارتقائي، فاعلن برتراند رسل –على سبيل المثال– عن صعوبة الفصل بين مرحلتي الاستقراء والاستنباط، فمزجها معاً فيما اسماه (الاستقراء الاستنباطي) في آن[16].

فالمثقف الملتزم – في الازمنة كافة – هو المتعلم ذو الادراك المستقبلي والواعي لمهامه، والمستوعب المساهم في قضايا مجتمعه بشكل تطوعي وحل مشاكله، وازاحة ما تعلق في مسيرته من أدران و اشواك، وردم جوانب ضعفه بمنطق ينسجم مع ما يحيط به، ودرجة تطوره أو تخلفه، بمعنى الا يقف متفرجاً أو منعزلاً في برجه العاجي، او عازفاً عن الاسهام الفعلي في لم شعث أبناء مجتمعه بعصارة افكاره، ومشاركته الطوعية لبناء العقول والوطن، دون تعال أو تضخيم الذات.

يعتبر باحث جزائري المثقف المتقوقع كمن يعيش في جزيرة غير مسكونة، لا يتحدث الا عما يعجبه او يريحه، فهو يستطيع ان يكتب وينشر، لكنه لا يتحرر عن ((اناه)) عن ذاتيته، ولهذا يظل بعيداً عن مفهوم ((الثقافة المؤثرة)) التي تسلك سبيل الحوار الفعال، وتهدف اثارة التفكير لدى الآخر[17].

وفي التراث الاسلامي كان الفيلسوف الاندلسي الشهير ابن باجة، ابوبكر محمد بن الصائغ (ت533هـ/1138م) قد تحدث عن



مثل هذه الحالة في كتاب له عنونه (تدبير المتوحد) وقصد من التوحد حالة يشعر فيها المرء بالاغتراب عن محيطه وهو داخل بلاده وبين اهله وأترابه، انها حال المفكر (اللا منتمي) – والسلبي – الذي يتوحد مع ذاته، ومع فكره، في مجتمع فاسد ميؤوس من اصلاحه ناهيك عن تغييره[18].

اذن فالمثقف تتجلى اهميته بقدر ما يشعر بتماييزه وفرادته، أي بقدر ما يعبر عن تجربته التي اقتنع بها واقنعته، ويكون له اداؤه الخاص. وبقدر ما يتركه من مسافة بينه وبين مجتمعه، ليس للابتعاد عنه، بل لكي يراه افضل، ولتتوضح صورته أفضل، حتى لا ينغمس في قضاياه الخاصة، ولا ينخرط في تجاذباته، وينسى ماهو مطلوب منه، ولا يسيرهُ المجتمع، بل هو من يسيرهُ بوعيه لدوره الذي ينيطه لنفسه، ويسبر اغواره، والتنقيب عما هو حقيقي، ومسكوت عنه لسبب ما، ويكون بذلك مثقفاً اجتماعياً منفعلاً ومتفاعلاً، ملتزماً بثقافته مدافعاً عما يعتبره صائباً لبناء مجتمعه، وهذا يميزه عن اسلافه الذين ترتبط قناعتهم ونشاطاتهم وعقائدهم وكذلك وظائفهم بجزئيات التقليد الموروث في ثقافة المجتمع حيث يتكاملون معها[19].

وهنا تثار اسئلة: هلة يكون المثقفون طبقة اجتماعية، فئة يمكن تشخيصها واحصائها في شبكة من البيانات؟ هل يشكل المثقفون مجموعة محددة المعالم، متجانسة يمكن تعريفها بسهولة؟ هل يستجيب المثقفون لوظيفة(وظيفة ذهنية) محددة جداً؟ أو هل يقومون بنماذج متعددة من الانشطة الاجتماعية، ذات الطابع السياسي – الثقافي... الخ[20].



يصبح المثقف هنا امام صورتين، أو بين موقفين هما على طرفي نقيض، الاول منها نجده عند (جوليان بندا) أي صورة المثقف المنزه عن الاهواء و الغايات، المترفع عن المصالح الذاتية، ويرى ان مملكة الحق والعدل والحرية ليست من هذا العالم، والثانية صورة نجدها عند (انطونيو غرامشي Gramsci) اي صورة المثقف المنخرط في واقعه وصاحب المشروع الذي يسخر فكره وقلمه لتغيير المجتمع والعالم، أي (المثقف العضوي) حسب تسميته وقد صارت عَلَماً عليه، هذا ما طرحه ادوارد سعيد(21)، وقد وقف هذا المفكر وسط هذين الموقفين بمسافة واحدة، ولم يشا ان يضيف موقفاً ثالثاً ليتحدث عن (المثقف) الذي عرض قلمه في المزاد، لأنه أي – ادوارد سعيد- لم يعتبر هذا النموذج مثقفاً.

من هنا كانت الاشكالية والتساؤل : كيف يحمي المثقف، من النموذجين – الاول و الثاني – استقلاليته وفاعليته في آن، بحيث لايكون طوباوياً (Utopia) خيالياً مثالياً، ولا ينغمس في واقعه (اليومي) كل الانغماس، ويظل يوجه سهام نقده لما يراه تجاوزاً وخطأ، هذا ومن جهة ثانية عليه الا يشعر بالاغتراب (الاستلاب - Alienation) الذي يعتري اولئك الذين يعتبرون ان لا مجال في هذا العالم، ليُجسدوا مُثُلهم الفكرية أو افكارهم وقيمهم، فهم ذوات مستنيرة، مريدة، متميزة باستقلاليتها عن السلطة، وتحررها من القيود والتقاليد، هي ذوات النخبة المثقفة (الصفوة المبدعة) التي تمثل ذروة الوعي بالواقع وطلب الحق والحقيقة بإستماتة، الامر الذي يؤهلها لأن تفكر (عن) سواد الناس وتقرر(عنهم) أو تخطط (لهم)، أو في الاقل يؤهلها لكي تنير الدرب أمامهم وتسهم في تشكيل



وعيهم، لكي يعوا واقعهم ومهمتهم، ويمارسوا دورهم الفعال في احداث التغيير المنشود، أو في الثورة على الاوضاع القائمة. وبعكس ذلك يجد المثقف نفسه محبوساً بين جدران مكتبته، ويعمل فيما يمكن ان نطلق عليه (مجتمع المثقفين) الذي اقنع نفسه بانه هو المجتمع الذي ينشده، من الاقران واكتفى بهذا المجتمع لا يغير واقعاً ولا ينفع مستقبل ومصير العالم الذي يحيا فيه، هذا المثقف - مثقف الصالونات - قد يرغب في قرارة نفسه خدمة الناس، ولكن تفكيره يجعله يشعر بالتعالي، وهذا ما يدفعه الى التقوقع على ذاته[22].

فالمثقف بأعماله الفكرية وبمواقفه الباسلة ودوره الفعال يستطيع ان يفسر فشلنا - فشل المجتمع - الذي يدافع عنه، ولا يحمي الزمن المظلم الذي نشكو منه، أو يتلمس مواضع العجز المقيم فينا والذي لا نُحسنُ الخروج منه، فالمثقف أو المفكر -لا فرق- هو المنتج والمبدع في ميدان عمله، انه يفسرُ الوقائع بافكار وعبارات تملك هي نفسها وقائعيتها ويسعى الى فهم الحدث فتغدو مفاهيمها حدثاً بحد ذاتها، ليستيقظ المثقفون - كما يقول علي حرب - من غفلتهم، اذ لا معنى للكلام عن المفكر التقني ((التكنوقراط)) المنعزل في دائرة اختصاصه فنشاط المثقف عالمي، لأن الافكار الخلاقة والمفاهيم الخارقة لا جنسية لها، وهو يسهم في تغيير الواقع عبر واقعية افكاره بالذات، اذ ان الافكار ليست سوى علاقاتنا بالواقع والحقيقة[23]، ومثقف (اللا موقف) الذي يصمت فان اثمه يكون اقل منه حين يكون ناطقاً على لسان الباطل أو المستبد.

وأياً ما كان المثقف، وحقل ثقافته ومجال عمله فهو معني بتوجيه راي الناس، فهو ينخرط في السجالات لإغنائها وجعلها سجالات



تدفع المجتمع نحو التغيير، وابطال مفعول ماهو سقيم من الافكار، مدافعاً عما يراه حقيقة، هذه هي صفته، ومهمته، بل هذه هي مشروعية وجوده ومسؤوليته، بهذا المعنى فالمثقف هو الوجه الآخر النيّر للسياسي، والمشروع البديل عنه، لأن الثقافة بمعناها الاشمل، هي صناعة الحياة، والاشتغال على المجتمع، وعلى الطبيعة، وشكل من اشكال التواصل والتبادل، وبهذا المعنى- ايضاً - لا انسان بلا ثقافة، ولا ثقافة بلا انسان.

ضرورة دراسة الماضي:

وبعد كل هذا السنا -باترى- بحاجة الى قراءة جديدة لتراثنا المعرفي، واعادة النظر فيما صنف اكداس من كتب الفها اناس ينتمون الى مدارس ومذاهب وأقاليم متباينة؟ لماذا لا نتناول هذا الاختلاف وعلله في دراسات اعتماداً على عقولنا؟ فللحفاظ على وجودنا، علينا ان نكون اقوياء، لا نهاب الحقيقة، كما لا نهاب اعادة النظر فيما كتبه الاسلاف فليس التراث شيئاً ثابتاً جامداً، أو يجب ابقاؤه على ما هو عليه، كما انه ليس مطلقاً خارج زمانه و مكانه، وانما هو ثمرات فكر الاجداد بسبب ضرورة اناس ذلك العهد. وبديهي ان الانسان ككائن عاقل يخضع لمقتضيات البيئة والوراثة والزمن، فينعكس ما يحصل في محيطه على عقله وعلى عاطفته[24].

لو كنا واثقين من انفسنا، لو كنا اقوياء، لو احترمنا وجودنا، لدرسنا تراثنابعقل مفتوح، لوعينا قيمة العقل والعقلانية في الصراع الحضاري المستديم الذي تستعد له المجتمعات الحية المدركة لحقيقة ما يدور حولها، تراثنا ليس كله مقدساً، ليس كله ثابتاً، وليس علينا



ان نجل كل ما فيه، فهذا النموذج أو الاتجاه الماضوي يتجه الى تصور ماهوية جوهرية جامدة للمجتمع الاسلامي، وكأن هذا المجتمع استثنائي، غير قابل للتغيير، وانه يمتاز بثبوتيته، ويحافظ على روحانيته الخالصة ضد الميول والطروحات الاخرى.

لو شئنا لمجتمعاتنا ان تتنفس الهواء النقي، أو تعيش في طقس فكري علمي علينا ان نقوم باستجلاب تراثها، واثارة ما يمكن اثارته من اسئلة حول قضايا عصرنا مقارنة مع تلك العصور، وهذا ما يشيع الثقة بالنفس في هذا السياق الذي نبدو فيه مختلفين عن الركب الحضاري[25].

ان اعتبارنا لأنفسنا متميزين عن الآخرين، لا نشبه احداً، ولا يشبهنا احد(!) شبيه بما يذهب اليه مستشرقون ممن يؤكدون - عن قصد- على اختلاف الشرقيين عن اهل الغرب في العقلية، اي ان العالم ينشطر الى فريقين متباعدين، بحيث يتصف كل منهما بطبيعة جوهرية خاصة بها، تتناسب فيها مجموعة معينة من الخصائص الاولية التي تميزه وتبعده عن الفريق الآخر، وما بينهما من خلافات.

لاحظ احد العاملين في حقل الثقافة هذه العلاقة الوثيقة، والمقلوبة في آن واحد، التي تربط الاتجاه (الاسلاموي) بالاستشراق، وأعطاها افضل صياغة عامة وموجزة قراها في المناقشات الجارية حول هذه المسألة، وقد دهشتُ - كما يعلن- خلال قرائتي لمستشرقين من جهة، ولطروحات الاتجاه السلفي الحديث بالتقاء الرؤية لدى الجانبين المتعاديين(!) في المجالات كلها حول نقطة



واحدة هي: الادعاء بان الفكر الاسلامي له خصوصية لا يشاركه فيها اي فكر ((أو دين)) آخر لكونه لا ينفصل عن الحياة الاجتماعية والقومية والسياسية على اعتبار انه فكر ((دين)) شامل المدى يحتوي الامور الروحية والزمنية كافة، في آن واحد، وهذا الاتجاه لدى مستشرقين ينم – طبعاً – عن روح سلبية وازدراء تجاه المجتمعات الاسلامية، ففي نظرهم يستحيل على المجتمع الذي يسيطر عليه الدين الاسلامي – مؤسسياً- ان يتقدم ويواكب العصر، اما الادعاء نفسه لدى السلفيين، فينم عن الشعور بالتفوق التام تجاه العقائد، أو الاديان الاخرى، التي سقطت في – نظرهم- في براثن المادية والانحطاط، وفي الحالتين ثمة عنصرية وعنصرية مضادة، يمارس المستشرقون عنصرية حين يستثنون المجتمعات الاسلامية من قوانين التطور والتقدم، والسلفيون وهم يمثلون نخبة تحكم او تبحث عن الحكم، يمارسون عنصرية، حين يقررون ان الفكر (الدين) الاسلامي يمتاز عن اي فكر آخر، وان المجتمع الاسلامي يمتاز دائماً عن غيره بالحفاظ على روحيته ضد الميول المادية التي تبرز – فقط- في المجتمعات التي تعتنق ديانات اخرى.

ان ما يحاول الكتاب ((الغيارى)) السلفيون ان يرسخوه في اذهان الناس، هو تجنب تصوير تراث الشعوب الاسلامية على انه تراث بشري، له نقاط قوته، وفيه نقاط ضعفه، أي انهم لايريدونه تاريخاً تحدث فيه وقائع، كما تحدث في تاريخ اي جماعة اخرى، تأريخ فيه احتجاجات وانتفاضات وثورات، يتمرد فيه الناس الذين يعيشون في قاع المجتمع، من ((الرعاع و الحشوة و الاوباش و الغوغاء والاراذل وسفلة القوم وحثالة المجتمع والدهماء والصعاليك،... الخ))



حسب توصيف كتاب الديوان السلطاني ومؤرخي وشعراء البلاط ونجد ضمن هؤلاء ((اللصوص و الصعاليك و الشطار والعيار والفتيان والزعار والعياف والحرافيش)) وغيرهم من المعدومين والعاطلين عن العمل الذين لا يقدرون على تحمل وزر الاوضاع المزرية اكثر مما تحملوها، حين يعون واقعهم الرث، وانهم مظلومون مستضعفون في ارضهم، في زمن خطأ. في وطن خطأ، يجرم ويظلم فيه الحكام، ولا يستطيع المعدومين مغادرة ارض الله (جل جلاله)، ارض الاجداد التي غدت ارضاً للجلاد، [قالوا كنا مستضعفين في الارض، قالوا : الم تكن ارضُ الله واسعة فتهاجروا فيها][26] فالارض قد ضاقت بهم، فالتاريخ الذي يريده (وعاظ السلاطين) هو تاريخ ((نظيف)) غير مزعج (!) طاهر ناصع نصاعة سراويلهم، يريدونه تأريخاً يتغنى بفخامة قصور الامير، وما فيها من رياش وخدم وحشم، وما يحيط بها من بساتين و حراس، وما فيها من عنادل وفواكه واعناب تتدلى وزهور و رياحين، ويتغنى الشعراء بالوجوه الحسان ومشيتهن ولبسهن، وغنج وطرب الجواري الفاتنات والخصيان، وفحولة الامير. يريدونه تأريخاً لا يتحدث عما خلف القصور تاريخاً يلغي اخبار الهزائم، ويسمونها باسم آخر، او تبرر بعامل ثانوي، مطلوب تغييب العقول، والسكوت عن غدر الحكام، عدم ذكر من غاب في غياهب السجون، من قطع السياف رقابهم أو السنتهم.

السكوت عمن اقصي من الحياة، أو عاشوا على الفتات وفي سغب الحياة، ولا يملكون سوى سقط المتاع، يلتحفون السماء، ويتوسدون ايديهم، ويفترشون ارض الله.



لقد انعكست اوضاع معيشة هؤلاء على الشعر الذي امكن الحفاظ عليه، لشعراء مغمورين صعاليك، وليس شعراء البلاط (بطبيعة الحال) شعراء يبيتون على لحوم بطونهم، ويحلمون بكسرة خبز يغمسونها في حساء دافئ، حتى يناموا بعض ساعات لياليهم ملىء جفونهم، من هؤلاء الشعراء (السرى الرفاه) وكان يرفو ويطرز الثياب في اسواق الموصل، يقول:

وكانت الابرةُ فيما مضى صائنةً وجهي واشعاري

فاصبحَ الرزقُ بها ضيقاً كأنه من ثقبها جاري

ثم الشاعر ((كشاجم)) الذي وصف مائدة الطعام خير وصف دون ان يذوقه، مما سال لعابه، والشاعر ((الخبز ارزي)) و ((الواساني)) ومن لف لفهم من شعراء الفئات الدنيا في المجتمع، يقول علي الوردي: الشعر لا يفيدنا في تاريخ السلاطين كثيراً، اذ هو يصور لنا الوقائع كما يشتهي، وبذلك يضيع علينا الحقيقة، اما في تاريخ الشعوب، فالشعر يصور لنا القيم الاجتماعية التي كانت تسيطرُ على الناس، وهذا هو ما نبتغيه من دراسة المجتمع[27].

ان الاسياد ومؤرخي البلاط يريدون ان لايذكر ما كان يحصل في الزنزانات والأقبية، وفي اركان ودروب المدن، لا يريدون ان يذكر سوى امجاد امير السيف وانتصاراته على رعيته وعلى اعداء موهومين، ولأن هذا التأريخ هو تاريخ حكام المسلمين، فهو اذن تأريخ وتراث المسلمين جميعاً، لو تسنى لهؤلاء ((المؤرخين)).. لو ترك لهم العنان..لأستاصلوا من التاريخ كل اشارة الى حدث لا يرغب الامير ذكره، أو ما يخدش حياءه، بما كان يفعله خلف الاسوار، خلف



الاستار، لحذفوا الأخبار (المزعجة) لشطبوا تأريخ ((الفتنة الكبرى)) الدامي التي اودت بحياة صهر الرسول (ص) ثالث الخلفاء الراشدين واحد المبشرين بالجنة من الصحابة، لمسحوا من صفحات كتب التاريخ احداث ظهور الفرق. أو قيام ثورات التوابين بعد مصرع سبط الرسول، وثورة الزنج بقيادة علي بن محمد، وحركات القرامطة، وثورات الخوارج والشيعة الدائمة.

اننا اذا شئنا ان نغرس في عقولنا وضمائرنا قيم العدالة والحق التي تدعو الى الاطاحة بالظلمة والطغاة من الحكام وغير الحكام، فلابد لنا ان نشيع في حياتنا الفكرية المعاصرة ذلك الجانب من تراثنا الذي دعا اصحابه للثورة على الظلم، وقرروا مشروعية استخدام القوة، بما فيها القوة المسلحة، لتغيير الاوضاع الجائرة المفروضة على الناس، وهو الفكر الذي يناقض ويعادي ذلك الذي دعا اصحابه الى الاستكانة وبرروها، وحبذوا طاعة ائمة الجور والظلم والفسق، من المتغلبين على السلطة، دون رغبة أو اختيار الناس...فعطلوا بذلك مبدا ((الامر بالمعروف والنهي عن المنكر)) تحت الحجج والمعاذير المختلفة[28].

يقول محمد عمارة: ان انظمة الحكم التي هي ثمار العقل والبرهان وتدعو الناس الى طاعتها، وتبث افكاراً تحرم الثورة على السلطة حتى لو فسق الحاكم وجار وفجر، فعلى الناس ان يعرفوا ما سيختارونه من التراث، وليحولوا ما يختارونه الى سلاح لاصلاح الاعوجاج وتغيير الواقع، عندئذ، وعند ئذ- فقط - لا يغدو التراث رماداً ميتاً بل يصبح لهباً حياً، فالنهر حين يجري نحو البحر، فانما



يعبر عن اخلاصه لمنبعه[29]، اي ان التراث متطور فاعل منفعل دوماً، أي ان الناس هم صناع التراث، يصوغونه وفق ظروفهم وحاجاتهم حتى لو كان عقيدة[30].

ان تحويرات وتحريفات وانحيازات الى هذه الجهة أو تلك قد حصلت، هذا ما يعرفه القاصي والداني، ممن عمل في حقل التراث، واذا كان مؤرخو وكتاب تلك الازمنة مختلفين في تناولهم لأحداث زمانهم، فهل من المعقول ان نقفز على إختلافاتهم وصراعاتهم التي ادت في النتيجة الى اتلاف الكتب؟. لقد صنفت اكداس من الكتب، كما اتلفت اكداس، بعضها اتلفها الزمن، بعضها اتلفها الجهلة، اتلفها التعصب، أتلفتها ايدي العابثين، ايدي أهل مذاهب وجماعات شتى، وايدي اجهزة الحكم، ولا ادل من اختفاء الكثير من المؤلفات في المعارف المختلفة، بينها كتب مترجمة من لغات اخرى كلفت خزينة الدولة – المجتمع – مبالغ طائلة، فخسر الناس ثمرات العقول وتجاربها وتألقاتها وقد ذكر ابن النديم (ت380هـ/995م) في كتابه (الفهرست) عناوين كتب كثيرةاختفت عن الوجود. وكذلك العماد الكاتب الأصفهاني (ت597هـ/1201م) وياقوت الحموي (ت626هـ /1229م) وابن خلكان (ت681هـ/1282م) والعديد من كتاب السير والطبقات في مؤلفاتهم.

دعنا نروي نتفاً من قصص الاتلاف والاحراق[31]، فمعروف ان المؤرخ الحلبي ابن ابي طي الحلبي (ت632هـ/1234م) قد اتلفت كتبه، ولا نقول ضاعت، اذ لا يعقل ان تكون يد القدر تعبث بتآليف غزيرة لشخص واحد، بلغ عددها إلى ما لايقل عن اثني عشر كتاباً، ربما



لأن البعض منها يقع في أكثر من مجلد، وقد خص الحلبي احد مصنفاته لسيرة القائد صلاح الدين يوسف بن ايوب، واسماه (كنز الموحدين في سيرة صلاح الدين) وكان منهجه الفكري، أو رؤاه للأحداث، يختلفان عن منهج ورؤى مؤرخي عصر صلاح الدين الآخرين، مثل عماد الدين الكاتب الاصفهاني وابن شداد، وحتى ابن الأثير، لأنه كان المؤرخ الشيعي الوحيد الذي ارخ لعصر القائد المذكور، وقد استطاع (كلود كاهين Claude Cahen) المستشرق والمتخصص في تاريخ الشرق الادنى خلال الحروب الصليبية، في كتابه (شمالي سورية La Syrie du Nord) استطاع كشف النقاب عن عناوين كتب المؤرخ الحلبي، جمعها من الكتب التي تم نقل بعض معلوماتها من كتبه الكثيرة، وكان الحلبي ابن نقيب اشراف الشيعة في حلب.

كما ضاعت مؤلفات اهل الفرق المخالفة لمذهب السلطة الحاكمة، أو تلك التي لم ينسجم ما فيها مع ايديولوجية أو سياسة الدولة الرسمية، او تلك التي دافعت عن جماعات غير مرغوب فيها لدى الحكام والحاشية المتنفذة، مما دفعتهم الى التصرف مع تلكم الكتب وكأنها من المحظورات فابادتها، ولا سيما الكتب الفكرية، الفلسفية خاصة، حتى صار الاشتغال بالفلسفة أو ((تعاطيها)) اخطر من تعاطي المنكرات، فما ان شاع ان فلاناً يملك كتاباً في الفلسفة والمنطق، أو يطالعها، الا واطلقت عليه صفة ((زنديق، ملحد، كافر..)) ليتهم في سلامة اعتقاده، وإن زل في شبهة رجموه وقتلوه وأحرقوه، وكثيراً ما امر أولي الامر باحراق كتب المفكرين في المشرق أو في المغرب ومعه الاندلس، وقد فاق الأخير بلاد المشرق في



معاداة الفكر، ولم تسلم كتب حجة الاسلام محمد الغزالي (ت505هـ/1111م) من الاحراق، عندما وصلت الى تلك الديار، لأنها لم توافق المذهب الشائع فيها[32]، وضغط اهل المذهب الرسمي (المالكي) على السلطة السياسية التنفيذية بجمع كتابه الشهير (احياء علوم الدين) واشعلوا فيها النار في صحن جامع قرطبة وفي مدينة مراكش وكان مولانا علي بن يوسف واقفاً عند اشارة الفقهاء وأهل العلم[33].

وتفنن الجلادون في اساليب الاتلاف، وقطع يد و لسان المؤلف ورجمه، واغراق الكتاب في حوض من الماء لازالة ما مدون فيه، ثم إتلافه [34]، وتم إحراق الكتب في عهد أمير المؤمنين خليفة دولة الموحدين[35] علي بن يوسف بن تاشفين عام (537هـ/1143م) اضافة الى احراق كتاب (الشفاء) في الطب لأبن سينا، واستمر الامير يعقوب الذي بويع اميراً للموحدين عام 580هـ/1184م، فامر باحراق كتب المذاهب، كما تم اتلاف كتاب ابن يونس (ت399هـ/1009م) اعظم عالم فلكي ظهر في مصر ايام الفاطميين[36]، ومثله نوادر ابن ابي دريد ومختصره، وكتاب (التهذيب) للبرادعي، وغيرها.

اما الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي الطبيب، فقد ضرب على قفاه بكتاب له في الكيمياء بامر منصور بن نوح احد ملوك الدولة السامانية، وتقطعت اوراق الكتاب، وكان الضرب على راسه سبباً في نزول الماء في عينيه[37]، فكيف يتسنى لرجل ان يستمر على التاليف في احدى المعارف، غير المطلوبة من الدولة (!) كيف لهذا العلم ان ينهض ويتقدم به المجتمع ؟ كيف للكتاب ان يبقى وتتداوله الأيدي،



وتضاف الى محتواه افكار جديدة، وتتراكم المعارف والخبرات ؟ وكيف للكتاب ان يبقى بعد ان تقطعت اوراقه، بعد ان دفع المؤلف (اللا منتمي) في تاليفها من حياته وبصره وماله وعصارة عقله.

وخارج تصرفات السلطة نذكر ان شيخ الاسلام ابن تيمية تقي الدين احمد (ت729هـ/1328م) اشترى جملة كتب في الكيمياء لعلي بن الحسن بن عبدالله الخطيب، وكتب غيره، إشتراها ليس لقراءتها او لأتخاذها مصادر له في تاليف كتاب آخر، أو للرد على مؤلفه، بل لغسل اوراقها مما فيها من معلومات، لأنه اعتقد انها تشكل خطراً علىَ عقول قرائها، وقال عنها: هذه الكتب كان الناس يضلون بها، وتضيع اموالهم، فافتديتهم بما بذلته في ثمنها، وكان ابن الخطيب الكيميائي المذكور فصيح التلاوة، حسب ما ذكره ابن حجر العسقلاني[38] يقول الامام محمد عبده (ت1905) على لسان والده: يا لها من فضيحة(!) كيف تدرس علوم الضلالات، حتى تقع في الشبهات ؟ الا فارتدع، وبحالتك إقتنع، وكن كما كان الاب والجد، وجد فيما كانوا عليه، فمن جد وجد[39]... ومحمد عبده كان مفتي الديار المصرية.

وكانت الكتب تحرق احياناً لأسباب تخص مؤلفيها، وعلاقتهم مع السلطة، وليس لما حوته، اي ان مؤلفيها لا ينتمون الى فريق السلطة و متطلباتها، كأن يكون مؤلف ما عجز عن تحويل معدن خسيس الى ذهب، حسب طلب الامير، أو انه عجز عن علاج مرض ألـمّ بالامير، أو عجز الطبيب عن شفاء الامير من العجز الجنسي، أو لأتهامه بالأساءة الى تقاليد البلاط وكان المؤلف المغضوب عليه للا



انتمائه يوصي اولاده ان يغسلوا كتبه من احبارها[40] خشية اتهامه بعد رحيله، وتنفيذ حكم الاعدام برفاته وذر رماده في دجلة... ايه يا دجلة الخير، كم حوت مياهك من احبار كتب كان بوسعها ان تغير عقول وقناعات الكثيرين من الضلال والتعصب، من الذين يعيشون حول ضفافك.

ومن الرواد ممن احرقت كتاباته التابعي الشهير عروة بن الزبير، وهو احد اعمدة الفقه السبعة في المدينة المنورة، وكذلك كتب ابي حيان التوحيدي، وكان ابن حزم (علي بن احمد) الظاهري الاندلسي (ت456هـ/1064م) احد ابيرز علماء عصره واغرزهم نتاجاً، لكن بعض ما ورد في كتبه من افكار لم تعجب فقهاء السلطة، فابلغوا المعتضد بن عباد امير اشبيلية بفحوى كتبه، فاوعز الامير الى رجاله بجمع تآليفه، ثم اشعال النار فيها، فاحرقوا بذلك نتاج عقل مفكر كبير، وفي ذلك قال ابن حزم يرثي عصارة افكاره قائلاً:

دعــوني مــن احـــراق رقٍ وكاغــدٍ   وقولوا بعلمٍ كي يرى الناس مَن يدري

فأن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي   تضمّنه القــرطاس اذ هــو في صدري

يسير معي حيث استقلت ركائبي   وينــزل ان انـــزلُ ويـــدفن في قــبري

نعم دفنت افكاره وافكار غيره، بل كانت الافكار تدفن قبل دفن صاحبها، لقد مات ابن حزم المفكر الموسوعي حسرةً، بعد ان ذبحوا فكره ويقال انه الف نحو (400) مجلداً في (80) الف ورقة[41]، ولم يبق منها سوى (15) كتاباً اهمها (الفصل في الملل والأهواء والنحل) وهو كتابه (الفرقي) التاريخي الاشهر الذي لم يسبق الى مثله احد



في الفكر العالمي، حسب وصف محققي الكتاب في جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية[42] وكذلك كتابه (طوق الحمامة)، وهو من أوائل تاليفه، صنفه في بلدة شاطبة في الاندلس في نحو عام 418هـ، وله (السيرة النبوية) و(المفاضلة بين الصحابة) و(الاحكام لأصول الاحكام) في مجلدين، و (اسماء الله الحسنى) و(جمرة الانساب)[43] وغيرها.

وهذا ما حصل مع الفيلسوف الشهير ابن رشد، ابو الوليد محمد بن احمد بن أحمد (ت520هـ/1126م) ومؤلفاته الشهيرة، وقد عرف ابن رشد بانه احيا الفكر الفلسفي ورفع من شأنه في المغرب والاندلس، بعد ان ضعف في مشرق العالم الاسلامي، إلا ان آراءه لم يرتح لها رجال البلاط، ونقم عليه الشارع بسبب افكاره الساذجة، ولا سيما بعد ان دخل حجة الاسلام محمد الغزالي معه في محاججة فكرية في كتابه (تهافت الفلاسفة) فنقم عليه الامير الموحدي في المغرب، ونفاه الى خارج مدينته قرطبة، واتهمه بالاشتغال في الحكمة (الفلسفة وعلوم الاوائل)، وقد كان لأبن رشد رده الشهير على الغزالي في كتابه (تهافت التهافت)، كما ان كتب الغزالي لم تنج من النار، كما ذكرنا.

ولعل من المناسب ان يكون المثل الرابع عن اتلاف الكتاب وصاحبه، من بلاد المشرق، فمما يذكر ان شهاب الدين، السُهروردي، صاحب فلسفة او (حكمة الاشراق) غادر بغداد ليحل ضيفاً على مدينة حلب، وكان يحكمها الملك الظاهر شهاب الدين غازي ابن صلاح الدين، وكان غازي معنياً بثقافة عصره، وبدا السهروردي



يناظر فقهاء ورجال الفكر في حلب، ولم يبزه في الجدال والمناظرة أحد، فأرسل غازي في أثره، كما استدعى كبار فقهاء ومفكري حلب، وجلس يسمع ما يجري بين الطرفين من مساجلات، فتكلم باسلوب تفوّق به على جلسائه، وبانت قدرته، وأثبت بانه عالم باهر، فحسن موقعه عند الملك غازي، وقربه اليه، وصار من جلسائه، فما كان من فقهاء حلب الا وكتبوا محضراً اتهموه فيه بالكفر(!)، وسيروا المحضر الى صلاح الدين وذكروا فيه ((ان بقي هذا فأنه سيفسد عقيدة ولدكم الملك الظاهر، واذا غادر حلب فأنه سيفسد اية ناحية يحل فيها)) وبذلك أوغروا صدر صلاح الدين، فما كان من هذا القائد الا وبعث كتاباً بقلم مستشاره وكاتب انشائه القاضي الفاضل عبدالرحيم البيساني، يطلب فيه من ابنه ان ينهي حياته، ولا يطلق سراحه لكيلا يعبث في الارض فساداً(!).

فابلغه الملك الظاهر قرار والده، فأيقن الفيلسوف انه سيقتل، فخيره الملك الظاهر بين اساليب تنفيذ قرار الموت، فأختار السهروردي ان يترك في سرداب بقلعة حلب، ويغلق عليه بابه بإحكام، ويمنع عنه الماء والطعام، وكان ذلك عام 587هـ/1191م، اي قبل اشهر من استيلاء الصليبيين على مدينة عكا إثر حصارهم لها دام اثنين وعشرين شهراً[44].

وكان القتيل في نحو ست وثلاثين سنة حين تقرروا ان يبيحوا دمه، يقول بعض المؤرخين ان الملك الظاهر تأثر كثيراً، وندم على ما إقترفه، وحقد على الذين دفعوه لأرتكاب هذه الفعلة[45] وهذا هو شأن الحكام حين يذرفون الدموع بعد ان يمسحون ايديهم من دماء



ضحاياهم، وقد ترك السهروردي تراثاً فكرياً ثميناً بين كتب ورسائل، بلغت ثلاثاً واربعين، حسب قول تلميذه ابن صلاح الشهرزوري، كتب كل هذه الكتب والرسائل رغم حداثة سنه حينما اعدم ومن اشعاره:

ابـــداً تحـــن الـــيكم الارواحُ ووصـالكم ريحانهـا والـراحُ

وا رحمتـاً بالعاشـقين تكلفـوا سـر المحبـة والهـوى فـضاحُ

بالـسر إن بـاحوا تُبـاح دمـاؤهم وكـذا دمـاء العاشـقين تبـاحُ

ولعل السهروردي قصداباحة دمه هو، وهو العاشق المعني، ويذكر صاحب كتاب (الاستقصا) ان الامير (الخليفة) الموحدي امر ازلامه عام 536هـ/1441م ان تطرح جثة احد علماء العصر في المغرب (ابو الحاكم بن برجان) على المزبلة، والا يصلي عليه احدٌ، لأنه لم يكن متعاوناً مع بلاطه، كما فعلت بطانته من الفقهاء، رغم انه كان يتمتع بشعبية واسعة عند عامة الناس، حتى صار يلقب ((سيدي ابو الرجال))[46].

والامثلة تطول اذا اسهبنا في ذكر امثلة اخرى عن التنكيل بالمفكرين وإتهامهم بالكفر والزندقة أو التجديف بالدين والالحاد وتصفيتهم باساليب بشعة تنسجم مع بشاعة لا شرعية سلطتهم، وقد شملت قائمة المنحورين، والمعذبين، ونزلاء الاقبية والزنزانات، تحت الارض وفوق الارض، شملت فلاسفة وعلماء الكلام و المنطق و شعراء وائمة فقه وقضاة ورجال الصوفية وقادة المعتزلة وأئمة الشيعة وقادة حركات الخوارج، كما شملت الدهريين والملحدين، وشملت ابن حنبل، ابي حنيفة، بشار بن برد، ابن مقنع، والحلاج،



والسُهروردي، وكذلك المفكر الطبيب محمد بن زكريا الرازي، وابن الراوندي... وغيرهم كثيرون.

من المؤكد ان التاريخ الاسلامي لم يكن كله تاريخ مجازر وتصفيات وظلم وتهميش المفكرين، لكنه كتأريخ أو تراث مدون، لم يكن بالتاكيد مجرد تاريخ أو سير الحكام والقادة وإنتصاراتهم، فعلينا ان ندرسه كتاريخ مجتمع واناس يدخلون في علاقات حياتية إجتماعية عادية مع غيرهم، كما هو شأن تاريخ اي مجتمع آخر، وعلينا ان ننظر الى هذا المجتمع وتطوره وانحداره، ونستقصي علل الاحداث وغاياتها، ندرس حركات الاحتجاج وكيفية قمعها، ندرس المجاعات واسبابها وحركات فكرية اجتماعية ودينية معارضة، وكيف كان يتم التعامل معها، كما ندرس حياة الناس العاديين، الى جانب حياة اهل القمة، كيف كانت المعيشة، اسعار المواد الضرورية كالخبز والخضار واللحوم والبيض، كيفية اتخاذ السلطة الحيطة حين تندلع الانتفاضات وتشب الحرائق، وتهب العواصف، وتحدث الزلازل والفيضانات، أو حين تهاجم اسراب الجراد، وزحف الصحراء وهجرة اهل الريف واكتظاظ المدن بسكانها، ان نعرف اسباب النظرة الدونية الى المراة، وانحدارها وبيعها في سوق النخاسة، وكيف كان تاجر الرقيق الابيض يجلب الحسناوات من ديار الصقالبة وبلاد الترك والصامغان والهند والروم والسودان، وغيرها، ويختار - التاجر- الفاتنات منهن، ويدربهُنَ على العزف والغناء والرقص وحركات الغنج، قبل ان يقدمهن للأمير، ثم يتم عرض الاخريات في السوق الخاصة في المدن الكبرى، ليقتنيهن علية القوم من كبار موظفي الدواوين وقادة العسكر والاثرياء، كيف يتم تنظيم السوق والعناية بنظافتها.



ان نتعرف على اساليب الغش، كيفية عرض البضائع، كيف كان الباعة يطففون الميزان، كيف تنظم اهل الاصناف انفسهم في تنظيمات نقابية، هل كان المحتسب يؤدي دوره، وكيف كانت مقاضاة الرشى، كما من الضروري ان نعرف طبيعة اقتصاد الدولة، وكيف تحولت الحقول الى زراعة واسعة، قائمة على نظام الاقطاع الشرقي[47] واستغلال نظام السقي (الارواء) لصالح السلطة المركزية، وتركز الاراضي بايدي حفنة من سراة القوم من القادة والامراء والاغنياء والطفيليين وكبار الموظفين، وتزايد الطلب على استيراد البضائع الثمينة من ديار بعيدة وانتعاش التجارة الخارجية، وتدفق الثروة على مركز الدولة[48]، واتساع الهوة بين الطبقتين العليا والسفلى، واحتدام الصراع بينهما، واضعاف الطبقى الوسطى التي كانت عماد المجتمع، وانعكاس ذلك في حالات تفجرالغضب واستعمال العنف بعد ان ابتعد الحكام عن تطبيق الوجه النير للشرع بسبب ضعف الرادع الديني، حتى انهم اعتبروا ارض البلاد وما عليها ملكاً لهم، خاصةً وان نظام الالتزام ((الضمان)) بات الاسلوب السائد في مزارع البلاد، وما اسفر عن ذلك من الحاق الحيف بالمزارعين، مما حرمهم من العيش في المستوى اللائق، فهربوا الى المدن لينضمّوا الى جيش العاطلين الساخطين على الحياة، ليصبحوا مصدراً لزعزعة استقرار الاوضاع، ولاسيما حين يبادرون الإنضمام الى حركات مسلحة ضد ظلم حكامهم، أو ضد الغزاة الذين يعجز الحاكم عن الوقوف بوجههم، مثل حركات الشطار والعيارين[49] وقد ضجت كتب الادب والتأريخ باخبار الاوضاع التي عاشتها الدولة والدول والامارات الاسلامية، مثل كتاب (مقامات الحريري، مقامات



بديع الزمان الهمداني، والعقد الفريد، والاغاني، وكتب الظرفاء والماجنين والشحاذين والمخانيث والخلعاء، وكتب الجاحظ، وكذلك كتب التأريخ فالطبري على سبيل المثال يلقي الضوء على العراة، كما يشير الآخرون الى الغوغاء والسفلة واهل الكدية، ويعتبرونهم من فئة المفسدين، دون النظر - سامحهم الله - الى دوافعهم وتردي اوضاعهم، ولماذا يسخطون ويثورون على انفسهم وعلى النظام الاجتماعي، وضد المتاجرين بالدين.

يصنف ابن الفقيه في كتابه (البلدان) طبقات المجتمع الى اربع طبقات، ثلاثٌ منها ذوي اليسار، ومن علية القوم، أولها: ملوك قدمهم الاستحقاق، ثانياً: وزراء فضيلتهم الفطنة والتدرب، ومعهم علية القوم انهضهم اليسار (الغني) و ثالثاً: اوساط الناس الحقهم التادب بعموم المعارف ثم ياتي الى من يعيش تحت خط الحياة في فقر مدقع، يصفهم المؤلف بزبد جفاء، سيل غثاء، لكع لكاع (احمق لئيم وسخ) وربيطة إتضاع (من الضعة والدونية) همُّ احدهم طعامه.

لاشك ان كتبة قصور الامراء لايمكن لهم ان يكتبوا بلغة غير هذه اللغة، لأنهم انضموا او جندوا ضمن الطبقة الثالثة، وهم يصفون المغلوبين بانهم لاهم لهمّ سوى الحصول على لقمة بطريقة شريفة أو غير شريفة، أو غير شرعية، حسب الشرع الذي يفهمه هؤلاء المتخمون.

ان من يحاول ان يدرس هذه الجوانب السوداء في التراث الاسلامي، سيبدو بمظهر الطاعن في تاريخ وتراث اهل دينه وبلاده وحضارته، ويحتج هؤلاء متسائلين : وهل ينفرد تراثنا بتلك المظاهر؟ اوليست تلك المظاهر المدمرة موجودة في تراث مجتمعات اخرى؟ نعم



ان مجتمعات الدنيا باسرها تضم هذه المظاهر، كما تضم هذه الفئات الاجتماعية الرثة، ولربما أسوأ مماهي الحال في المجتمعات الاسلامية، لكن اهل أو كتاب تلك المجتمعات لا يأنفون من دراسة تلك المظاهر، وما سببته من اضطرابات وبالتالي خسائر في الارواح والممتلكات وفرص الحياة، اما نحن فلا نريد البحث فيما يثير البلبلة ويسبب الازعاج(!) لأننا مختلفون وعلى رؤوسنا ريش نعام، فكأن اجدادنا كاملون، أو اشباه ملائكة، ولهذا ما ان يقرأون ما ((يشوّه)) صورة اجدادنا الجميلة إلا ويتلمسون اخمس بنادقهم لأسكات من يصف الاجداد بنعوت غير لائقة، ويعودون الى قاموس الشتائم، زنادقة، جهلة، شعوبيون، اعداء الله...الخ.

الحنين الى الماضي:

ان من يبدو لنا بمظهر (الغيورين) على التراث يستفيدون من بقاء الناس غائبين عن عصرهم، ساهين عن وعيهم، يضحكون على ذقون المغفلين، فلولا غفلتهم لما استهان بهم الغيورون، وهؤلاء اشبه في نمط تفكيرهم بالانسان العاجز عن التكيف مع عصره، فيهربون الى الماضي علهم يجدون راحتهم فيه، فيعود القهقرى مفضلاً زمان الاجداد على زمانهم الراهن، بل يشتد حزنهم على ما يجري ويحلم بعودة الزمن الآفل، ولسان حالهم:

ايه لهفي على الترحال الى الوراء
واتبع مرة اخرى هذا السبيل القديم
لعلي ابلغ مرة اخرى هذا السفح
حيث تركت فيه اول مرة حاشيتي الفخمة



الذي منه ترى هذه الروح المستنيرة
تلك المدينة الظليلة ذات اشجار النخيل
يتعشق بعض الناس حركة نحو الامام
لكني انا بخطوات خلفية اتحرك.

هذه التعابير دوّنها هنري فون Henry Von احد شعراء القرن السابع عشر عن الحنين الى الطفولة[50]، ونجد مثل هذا الحنين لدى بعض شرائح المجتمع الاوروبي الحديث، حيث صاروا يحنون الى مرجعيات قوية ودائمة، كما كانت عليه الحال في العصور الوسطى، وهذه حقيقة تفرض نفسها، ولاسيما بعد ان شبعوا من حياة الرفاهية، وباتوا يعانون من صعوبة الحسم في مجال القيم الاخلاقية والجمالية والعلاقات الحميمية التي ذبلت وفقدوا الامان النفسي حين فقدوا الرضا، ولم يعد هناك ماهو غير مسموح ((ممنوع)) الى حد كبير[51].

جميل ان يظل الانسان على وفائه لتراثه ولأجداده، ويذكرهم بخير ويذكر مناقبهم، كما ان من الطبيعي ان يحن الانسان الى ايام التلمذة التي هي اسعد ايام حياتنا، فمن منا لم يحن الى عهد طفولته، لكن المسألة – هنا– اخطر من حنين الانسان، أو من وفائه. المسألة تخص حاجة الانسان ومطالبه، فما كان يصلح للزمن الفائت، ليس بالضرورة ان يكون صالحاً لزماننا، والزمان في صيرورته تختلف حاجاته، وبالتالي منطقه وطروحاته، ثم ان الاجداد كانوا ابناء زمانهم، ولم يستعبدهم الماضي، بل انهم ثاروا على ماضيهم، والقرأن يذكر ما كان يجيبه اتباع الدين القديم الذي جاء



الاسلام لينقض اسسه الى حد كبير، أو يقضي عليه، فحين كان الاسلام يحاول دحض اسس عبادتهم الزائلة، كان هؤلاء من عبدة الاوثان والأصنام، يردون عليهم بقوله [(وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ) (سورة البقرة: 170) المائدة: 104 لقمان :21، الزخرف:22-23. فتمسك القوم بما كان عليه آباؤهم لم يكن بسبب قوة العقيدة، بقدر ما كان لصعوبة ترك ما اعتادوا عليه، أي ان هذا التمسك صار نوعاً من العادة، وليس من اليسر تركها، فهم استمرأوا تلك العادة، وتعايشوا معها، حتى اذا ادركوا ان هذا التمسك امر غير ذي جدوى تركوه، لسنا – بطبيعة الحال- بصدد المقارنة أو المفاضلة بين الدين الاسلامي وعقيدة لاحقة (جديدة) التي لن تاتي، وبالتالي فأن العودة الى الماضي ليست مسالة فردية، بل هي ظاهرة اجتماعية تعكس تلاحماً بين شرائع فئوية، طبقية في المجتمع، وبين متغييرات حصلت في العقول وفي المعايير وادواتها أي ان اختلالاً ما حدث نتيجة محاولات عديدة، فرغم ان الاسلام خاتم الاديان السماوية والرسول الكريم (ص) خاتم المرسلين، حسب اعتقاد المسلمين كافة، ولكننا نريد ان نؤكد ان الاسلام بكل منطقه، والرسول بكل ما أوتي من شمائل والشخصية القيادية الفذة (الكاريزما) والقدرة على الاقناع، قد جوبهِ بالرفض، وتحمل هو وقلة من الرجال الصد والعنت والهجرة، حتى حققوا النصر بأساليب شتى، وحسب ما أقتضاه منطق الزمن، فرفض الجديد مسألة مالوفة عانى منها الرسل والمصلحون والفلاسفة والثوار... الخ، في كل زمان وعلى كل ارض.



فما اسهل - اذن- ادعاء الغيرة على التراث، لكن ذلك غالباً ما يتم عبر استيراد الماضي، وذلك للتغطية على اوضاع أو مشاكل العصر وبؤسه، ولكن هل يمكن الإرتكان الى زمن ولّى، الى التأريخ كحشيشة لتخدير المواطن؟ كما يتساءل احد الباحثين[52].

ان هؤلاء (الغيورين) يمارسون عملهم ويؤكدون حضورهم بالتزمت كصفة لازمة.. ففي ثقافتهم وامثلتهم يسكنون الماضي، ويستعيرون مفرداته ورموزه، وينفون كون الحاضر واقعاً مختلفاً، بمعدلاته وحاجاته وقيمه وعوامل التاثير الداخلية والخارجية عليه (أي حركة المجتمع عبر الزمن) ويعتبرون الحاضر اضطراباً محظاً، أو خطأً يمكن معالجته بالنقض والزوال، لأن ما في الحاضر بدعة،فيحاولون تكييفه ليكون صالحاً مع المثال المتصور في الزمن الفائت (التاريخ)[53].

صار كشف النقاب عما في تراثنا الفكري من قصور وشوائب ولا عقلانية - كأي تراث بشري - ضرورة ملحة من اجل ان نخطو سيرنا الى الامام، أو دراسة ما في تراثنا دراسة نقدية، ومثل هذه الدراسة لا تعني التجريح أو التشكيك، كما يتوهم البعض، وانما تعني الكشف التاريخي عن كيفية تشكيل هذا العقل اساساً، وكيفية اشتغاله في المجتمعات الاسلامية منذ ذلك الوقت، وكيف يعالج في وقتنا الراهن.

ان محاولات نقدية تشكل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث بالمعنى العلمي، وهذا يعني ان محاولة اللحاق بركب الحضارة الذي تخلفنا عنه، تجهدنا بسبب ما نعانيه من قصور النظرة



النقدية، ولهذا فأننا ندفع ثمناً مضاعفاً في ردم الهوة التي تفصلنا عن العالم المتحضر،ولابدمن بذل التضحيات من اجل ذلك، الا ان القوة المتضررة تضع العصا في عجلة المحاولات بدعوى الالتزام بماض سعيدمزدهر، رغم ان من المستحيل العودة بنا الى الوراء، وعلينا ان نفتح ثغرات في الجدار المسدود للتأريخ - كما يقول محمد اركون- بعد ان اغلق الزيلوتيون – حسب تسمية ارنولد توينبي – المنافذ واوصدوا الابواب،واقاموا تلك الجدران، وبتروا تراث نتاج العقل، على دعاة العدل والتوحيد – اي المعتزلة - على سبيل المثال، وتراث ابن رشد، ونحن لا زلنا ندفع ثمن هذا البتر دماً ودموعاً[54] فعلينا ان نجري رغم محاولات هؤلاء المتواصلة في مقاومة الاندماج مع الزمن الراهن، لأن من مصلحتهم ديمومة العقلية التي افرزها انسان زمن انقضى، وبزوال هذه العقلية يبدأ تجسير الهوة في الزمن الراهن، وهذا ما لايريده الزيلوتيون.

علينا ان ننتبه الى مكامن ضعفنا، والى مواقع الخلل في تراثنا، وتراثنا الاسلامي فيه من الاشواك والهفوات ما يكفي، فالكتابة في مواضيع تخص التراث مسألةشائكة، تريك المرء في احايين غير قليلة، فالكاتب قد لا يشعر بوجودتناقض فيما يعلنه، لكن ينبهه الى ذلك الناقد،ووجودالتناقض ليس امراً غريباً، فهو انعكاس لتناقضات الواقع الذي نعيشه، وكذلك للتقلبات الفكريةالتي تنتابه نتيجة لما نشهده من انقلابات وفوضى وتداعياتهما واضطراب الرؤية، واضعاف التفكير العقلاني فاضطرار المثقف – أو دفع السلطات له - في عالمنا المتخلف – على تغيير قناعاته،اولاً وبروز تيارات فكرية هزلية، عبثية وغياب المنطق...الخ ثانياً، قدأطاحا باحلام وآمال



اجيال، واريك قيماً ناضل المثقفون من اجل تثبيتها، ولهذاتعرضوا الى صنوف العذاب الجسدي والنفسي، اضافةً الى ان هذه الاوضاع المزرية كانت عاملاً للمزيد من التمسك بالماضي بسبب فشل أوافشال الطروحات المختلفة، وتعثرها وتشظيها بشكل محزن، وبسبب الخوف كذلك.

هنا لا نتحدث عن التنظيرات التي سميت بالتوفيقية، فاصحاب هذه الرؤى يحاولون خلق،أو اختلاق انسجام بين طرحين متناقضين أو اكثر، ولا يستطيعون رفض احدهما بشكل كلي والتمسك بالآخر بشكل كلي، لأن كلى الطرحين عزيزان عليه، أو كما يبدو له الأمر هكذا، ولا يستطيع ان يستغني عنهما معاً، لكي يرتاح ويريح، فقد اثبتت التجارب في التأريخ البعيد والقريب معاً فشل محاولات التوفيق بين تنظيرين متناقضتين،لأن التوفيق بينهما عمل ملفق، والآن فأن الموقف ازاء مجمل المسائل، كالتراث والتحديث خاصةً، يتغير حسب توجهات وقناعات المفكر، والمتابع لهذا الشأن يتلمس وجود أكثر من تيار أ وأتجاه متباين. فثم من عمل اكثر من غيره مع التراث، أو وبإحيائه واستثماره لصالح قراءة ايديولوجية ثابتة سافرة غير قابلة للتغير أو التكيف مع الزمن المتغير وارهاصاته، اساسها اسقاط صورة ((المستقبل المنشود)) على الماضي، والبرهنة على ان ماتم في الماضي يمكن تحقيقه في الحاضر والمستقبل[55] انه يتغنى بترانيم التراث، يقول احد الباحثين: قلبتُ في مكتبة دارسٍ اعرفه متحمساً للالمام بدقائق الامور الاسلامية ونواهيها، فلقيتها تقتصر على ما طبع قديماً، ولم اجد كتاباً واحداً حديثاً يمكن ان يعد ذا شأن بابسط المقاييس العلمية، وعندما يدور الامر في حلقة على ما



كتبه الماضون نجده لا يتعداه، ولا يرفده جديداً، فيغدو الامر اجتراراً وجموداً في عالم سريع الحركة واجبنا ان نعمل فيه كأننا نعيش ابداً[56].

هذا التيار الماضوي يرفض الافكار المعاصرة، بحجة رفض الافكار ((المستوردة)) لأنها لا تتفق مع تراثنا، ويلح على ضرورة العودة الى الينابيع الاولى (الأصيلة) ومن واجب (الغيورين) ان يفضح ((العدوانية التآمرية)) للغرب ولغير الغرب، ويقف منه موقفاً مضاداً. ويضم هذا التيار بعض من درس وتعلم في الغرب، ولهم مقدرة على التأليف بلغات اهل الغرب، ويؤسسون منطقهم مع موقفهم القبْلي (المُسبَق) والرفض المطلق للآخر ولفكره، كما انهم يخلطون الاوراق بين ماهو معرفي ((برهاني)) وبين ماهو عقائدي ثابت ((عرفاني)) ويضيقون الخناق على الآخرين، لأنهم – في نظرهم – سواسية في تشويه معتقداتهم وتراثهم، وبالتالي لا فائدة ترجى من (طلب البراءة أو الصفح) حتى الذين دافعوا عن الاسلام ديناً وحضارةً، أو اظهروا افضال رجالاته في العلوم والأداب والفلسفة،فأنتاج الاخرين شر مستطير على المجتمع الاسلامي[57] والتجربة الاسلامية بما فيها من حدس لا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية أو النقدية، لأنها تجربة نسيج وحدها – حسب رأيهم - والذين هم خارج نطاقه لايمكنهم اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام، وبناءً عليه ((ان اهل مكة ادرى بشعابها)) فالكلام في الاسلام لا يجوز الا لأهله الراسخين في تجربته الروحية، في العلم ببواطن الامور، اما لغير هؤلاء فالكلام الحق غير ميسر، ولا قابل لأستيفاء شروط الدقة والموضوعية.



امثال هؤلاء (التراثيين) يقصون من تفكيرهم اشكالية الانتكاس والانحطاط الذي عاشته (وتعيشه) مجتماعتهم وانظمتهم، وهم مشدودون الى الثوابت المتحكمة داخل نسقهم الثقافي الجامد الذي لا يعترف بوجود اشكالية اصلاً، مادامت ثقافتهم – حسب تفكيرهم- بوسعها صهر الثقافات الاخرى جميعها، ثقافتهم التي تستند على اعادة ما افرزته عقولهم وعقول اسلافهم قبل عقود وقرون، ويرون ان هذه الاعادة – أو تكرار- هي شرط اساسي لأستمرار ثقافتهم، واستمرار وجودهم، وإحتكار للحقيقة، وبالتالي احتكار للسلطة.

لايقرون بوجود قضايا، أو محاولات للتحديث، بل انهم يعتبرونها طريقاً الى التشويش والتشويه، تقضي الى فقدان النكهة التي تتمتع بها ثقافتهم، وتقضي بالتالي الى التخليط والتصدع، فما لديهم كفيلة بحل ازماتهم الراهنة والقادمة مهملين كل قوانين التتابع الزماني أو التأريخي الذي لن ينتهي حتماً إلاّ إلى نوع من التلفيق. فكل تحليل – لامحالة – ناقص حين يوصد الباب في وجه الجدال[58].

ان التراث – كما يقول العروي – تحميه اليوم مؤسسة لا تترك لأحد حرية التفكير والتأويل، ومن اراد ان يحيي كلام البعض من مفكري الماضي فأن عليه ان يحيي التراث كله، وهذا هو سر موقف المؤسسة التقليدية عندما تصفق لأحياء كل قسم من التراث القديم، مهما كانت الاغراض والظروف، انها تعلم ان النتيجة ستكون في صالحها[59]، ويضيف العروي :ان مثل هذه الرؤى ((التراثية)) تفرعت عن النزعة التأريخية، وإحتفظت بالنزعة الرومانسية، وجعلتها تحكم التأريخ، بموجب وبغير موجب، لكي يتضح انها أبدلت



تاريخ(الوقائع) بـ (نظرية عن التاريخ) تشكل مخططاً هزيلاً للاحداث، واعتماد مثل هذا المخطط يفقد منذ البداية كثيراً من المشاكل أهميتها، وينزع من النتائج المتوصل اليها بالبحث الدقيق كل قدرة على تغير الاراء المسبقة، ويؤكد استنتاجات فرضية بحيث لا نرى كيف يمكن ان تقدم البحث العلمي في مثل هذا الاطار[60]، انها السلفية التي رفعت شعار الاصالة والتمسك بالجذور، والحفاظ على الهوية[61] ولا يهمها ماهو حاصل في الحياة الراهنة، وما قد يحصل.

لقداصبحت الوسيلة غاية، فالماضي الذي اعيد بناؤه قصد الارتكاز عليه للنهوض المؤمل، اصبح هو نفسه مشروع النهضة، فأصبح المستقبل ينظر اليه ويقرأ بواسطة الماضي، ولكن لا الماضي الذي كان بالفعل، بل الماضي كما كان ينبغي ان يكون، فظلت صورة المستقبل – الآتي – الذي لن ياتي- هي نفسها صورة المستقبل- الماضي. والانسان المتزمت يحيا هذه الصورة – المتَّخَيِّلة بكل جوارحه، ليس فقط كصورة جميلة في المخيلة، بل (كواقع حي)، فهذا الانسان مؤطر بتراثه، فالتراث يحويه و يحتويه إحتواء يفتقده استقلاله وحريته.

يتلقى انساننا تراثه منذ ميلاده، كألفاظ ومفاهيم و كلغة وتعبير وتفكير، وكحكايات واخيلة، كطريقة في التعامل مع محيطه لأسلوب في التفكير، كمعارف و حقائق، تلقى كل هذا بدون تمحيص أو نقد أو تساؤل، فهو عندما يفكر، يفكر بواسطة التراث ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافانه، فصار التفكير لديه تذكراً، أو تفكيراً من تفكير الآخرين، تفكير السابقين، فعندما يقرأ القاريء منا نصاً من تراثه،



يقرأوه متذكراً، لا مكتشفاً ولا مستفهماً[62] وبالتأكيد ليس ناقداً، واذا حاول مواكبة عصره فأن العصر يهرب منه.

موقفهم من الفلسفة والمنطق

يلجأ التيار المنافي للعقل الى السلطة طيلة التاريخ لحماية الناس من اعمال العقل، فالسلطة حصنه، يهدد بها الناس اذا اشتط أو انحرف حسب تصوره – لأن التراثي يريد ان يستمر الناس على غيابهم عن العقل والمنطق، فها هو الفقيه الشهير ابن الصلاح الشهرزوري (ت643هـ/1245م) يدعو السلطان الى القيام بواجبها، وان يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم (يقصد الفلاسفة) يخرجهم((يطردهم)) من المدارس، ويبعدهم، ويعاقب من يشتغل بفنّهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام (!) وكأن من يعمل مع المسلمين في مجال الفلسفة لن يعتبر مسلماً، أو انه ارتد عن اسلامه، وينبغي اعادته اليه(!).

الا يعتبر كلام الفقيه الشهرزوري عن موقف مضاد للفلسفة والعقلانية؟ اليست دعوته هي نفسها التي اعتنقها الحكام حتى الأن مجاراة للشارع؟ اوليست الدعوة الى تحديث النظر الى التراث دعوة غريبة تلقى العنت من لدن حكام دفعهم فقهاء؟ اليس العمل العقلي –ولا يزال– تحيطه الشبهات والظنون؟

الواقع ان اصحاب الراي والتفكير العقلاني لا يزالون يعيشون في اغتراب غير جغرافي، داخل اوطانهم، في اوضاع بالغة الخطورة بالغة المأساوية، ولا يزال اخطر القرارات التي تمس مصير المجتمع



ومستقبل (الرعية) يتخذها فرد أو افراد بعيداً عن كل تفكير علمي أو مشورة جماعية، أو تحليل معلوماتي فاعل.

المنطق هو مدخل للفلسفة، وهذا صحيح ولكن هؤلاء جعلوه صنواً للشر، فابن تيميةالحراني (ت729-هـ/1328م) معروف عنه عداوته للفلسفة والمنطق، وتاج الدين السبكي المصري (771هـ /1355م) يقف في خصومة حاسمة مع الفكر الفلسفي، اما جلال الدين السيوطي (911هـ/1505م) فيحرم الاشتغال بالمنطق[63]، ويقول احد كبار المعنيين بافكر الفلسفي: اذا كانت الفلسفة عامة، والمنطق خاصةً، يؤخذان دليلاً على النظرة العقلية الخاصة، جاز لنا القول انه حين نقلت ثقافة الاغريق (علوم الاوائل) لتكون اداة في محاربة التيار اللا عقلاني الذي لقي اصداء الرضى من لدن جماهير الناس، فأن هؤلاء المثقفين انفسهم سرعان ما انسشقوا على انفسهم ازاء العقل ومناهجه[64].

لكن يخطأ من يعتقد ان التمسك بالماضي كفيل بصيانة الذات والمجتمع وحماية الحمى، لأنه لا يمكن الاستعاضة عن الحياة بالأحلام، ولأن استعادة الذكريات، وتحنيط القيم في متون التأريخ، وأعتقال الافكار في سجون الامس، ضرب من العقوق ازاء التاريخ ذاته هو نوع من السلبية الآثمة قد تستوجب علينا لعنة الاباء قبل لعنة الابناء، ذلك ان رجال الامس ثاروا هم انفسهم على ماض استفرغ منه لبه، وابوا ان يتركوا الموروثات المتحفية والمخلفات المتآكلة تسليهم عن نقائص واقعهم، فقاموا في فترات مختلفة من تاريخهم بتجديد أنماط تفكيرهم، بعد ان تغيرت قناعاتهم، فالتراث ليس



كهنوتاً فكرياً ولا عقيدة ثابتة محنطة نهائية جامدة، أو منظومة محددة من الافكار والمشاعر تتوارثها الاجيال[65].

اما كيف تتصرف السلطة تجاه المعنيين بدراسة التراث لتجديده، أو بالثقافة الجادة، فتحاول ان تجعل من هؤلاء المهندسين (مهندسو النفس البشرية، واساتذة الوعي) - حسب توصيف غالي شكري - لهم تجعل منهم يقضمون بعضهم بعضاً، وتنجح محاولات السلطة في كثير من الحالات، لأنها تمتلك ادوات التحكم والتهديد، واساليب الاغراء معاً، فتستطيع خلق جو من الرعب تجاه الصوت الرافض أو تحوّلهم الى افراد قابعين في اقفاص من ذهب (تبدو على هيئة كراس!) فيغدون منتمين الى جوقة السلطة، الى زخارف و ديكورات فاخرة في قصر الحاكم، كما تدفعهم الى تهميش لحوم بعضهم وكأنهم في ملعب روماني يتصارعون فيها، ويتفرج الاباطرة وحاشيتهم على نافورات الدم[66] انه اقتناص للمثقف و عقله في محاولة لأفتراسه أو امتلاكه. يظل بين هؤلاء من يناضل، وبينهم من لا يستطيع ان يواصل الدرب، أو توقف و انزوى وانتهى، أو من لم يناضل ابتداء، فهو لا يحمل صفة المثقف.

الثقافة لها سلتطها، والسلطة لها ثقافتها ولها مثقفيها، وهناك بون شاسع بين المعادلتين، فثقافة السلطة تعني تبرير النظام الحاكم بثقافة هي الوجه الآخر ((ايديولوجية حاكمة)) فالمثقف حالة ابداع مستديم، وانسان مثقل بالهموم في رحلات عبر الافكار، لخلق حياة افضل، وتجاوز اسوار الحياة العادية الخاصة بالذات.



هنا يقف المثقف في خياراته في مأزق الازدواجية المستمر بين مقتضيات الابداع وبين مقتضيات المواطن (غير المشاكس!) حين يحاول ان يعيش وسط اسرة، ووسط مجتمع. ففي عالمنا المنكوب يثار سؤال: ما فائدة أن يريق المثقف العرق في البحث، ثم لا يتقاضى ما يكفي لسد حاجاته واطعام اسرته؟ ثم ما فائدة ان يقام تماثيل لشعراء ومفكرين يموتون في المنافي كالجواهري وبدر شاكر السياب وبلند الحيدري وعبدالوهاب البياتي وغائب طعمة فرمان وهادي العلوي وسركون بولص وناصر يوسف منصور وغداً لمظفر النواب وسعدي يوسف وفاضل العزاوي.

لا يليق بنا نحن ابناء هذا العصر الركون الى قول مفاده ((ثمة امور لا يمكن ان تتغير)) فالتراث حين ندعه بايد لاتحرك التراث، أو لا نبث فيه الحيوية ولا نفهمه حسب عصرنا وحاجاته، عند ئذ يتحول من طاقة إنبثاقية الى تصور ثابت، الى تصور ملجوم مسجون من قبل من يصرون على الابقاء عليه بايدي حراسه ممن لهم المصلحة في ان يبقى التراث تراثاً وهؤلاء باتوا يشكلون طبقة اجتماعية مهمتها تسيير الحاضر وفق رؤى ماضيوية وحولوا الحيوية التي تضمنها عقل الآباء الى مجموعة من الطقوس والشعارات والاساطير، وحالوا دون تعريضه للضوء، لسبراغواره ودراسته ونقده لمعرفة كيفية تشكله تأريخياً[67].

طبيعة السلطة :

وما يخص وجود السلطة، فوجودها حاجة بشرية متغيرة، وضرورة حتمية في مجتمع فيه مصالح وطبقات وطموحات،



ووجودها شأن بشري ولاشك وليس لها اية قدسية، سوى ما يضفي عليها السلطان لتخويف الناس، أو ما يحيط بها من بهرجة وزخارف، أو ما يحاط به من قصور وحراس مدججين بالاسلحة وحسب نظريات تشتق حقائق المجتمع في تشريعه من العالم الذي وجد الانسان فيه، وقد اعتبر احد المعنيين بالموضوع ان ادراك طبيعة المرحلة مصدراً للتشريع، ولهذا فأن حرية البشر لا يمكن ان تتحقق الا خارج اشكال الاستلاب ((الاغتراب)) اي كانت طبيعة هذا الاستلاب(68).

ولطبيعة السلطة، سابقاً ولاحقاً، لايبدو ان حظوظ خطاب التجديد في عالمنا الاسلامي ستتحقق، فالسلطة لاتترك فسحة في اجهزتها التعليمية والتثقيفية كي يشغلها اصحاب الخطاب العقلاني، لأن هؤلاء لا يستندون على وسادة السلطة (المريحة) فيتحول خطابهم الى صرخة اناس معزولين في زمن ضياع الحريات، حرية التفكير والبحث والتعبير والتاليف، ويمارسون الحرية في اضيق الحدود، في جو من الخوف، فينطوي المفكر ويتقوقع على ذاته، وحتى في نتاجه الابداعي يعبر عنه بمجموعة من الرموز والاساطير، ويلفها بغموض يحميه لحظة الاستجواب، ولحظة شحذ الشفرة حين يغادر قبوه، بعد ان يحس ان ساعته قد دنت، وان السلطة باتت تجثم فوق خناقه.

فعلى امتداد تاريخنا المحكوم بالخوف، تقلدت السلطة طغم من كل صنف ولون، ولم يجر خلال هذا التأريخ الطويل احترام عقل المفكر الذي لا ينتمي الى نهج السلطة، المفكر الذي لا يقبل ان يقتات



على (ومن) مؤائدهم العامرة دوماً، فبتنا غارقين في مستنقع الاستبداد[69] المستند على ما بتروه من التراث العقدي لأضفاء الشرعية (الصفة الدينية) على حكمهم، وهذا امر لا ينطلي الا على اناس غاب عنهم وعيهم، ليس الوعي الاجتماعي أو الاقتصادي، بل حتى الوعي الديني.

السلطة اللا شرعية تستعير عنفها – عادة – باساليبها المختلفة من رؤية غير واقعية تجاه خصمها، بهدف استبعاده والقضاء عليه، فتقوم باسقاط ميثولوجي على (الخارجين) عليها،كأن تجعل منه عدواً لله،فكثيراً ما يكون (الشرك في السياسة) شركاً في الألوهية من منظور السلطة اللا شرعية، عندها يصبح قتل المخالف أو استبعاده واجباً دينياً، وتحقيقاً لوعد أو لنبوؤة جاء في زمن قدم في كتاب مقدس[70]، وان تصفية الخصم جاءت لتنفيذ أوان أجله، فالأجل لا يمكن ان يستاخر ولو ساعة فكل رأي مخالف للحاكم خيانة و مروق، وكل معارضة مرفوضة، والاصوات كلها عليها ان تسكت، الا صوت الحاكم، كتب ميشال فوكو في كتابه (إرادة المعرفة) يقول: ظل سفك الدم زمناً طويلاً عنصراً مهماً في آليات السلطات، وفي مظاهرها وطقوسها[71].

ولهذا فلا معنى للفكر ما دامه ينتمي الى رغبات الحاكم و ايديولوجيته.لا معنى للفكر ان لم يناهض سجان انظمة القمع انظمة الفكر المنغلق، لا معنى لفكر يبرر احادية الحقيقة، حقيقية فكر السلطة، الفكر السائد والرسمي معاً، لفضح التراث الذي يريده أهل الحكم، لأنه ما يراه ويؤمن به المفكر هو غير ما يفكر به هؤلاء، والمفكر



ليس لديه – اساساً– ما يعتنقه بشكل مطلق، الملطق بمعناه الشمولي الذي يعاديه وينأى بنفسه عنه ويبادؤه الهجوم عليه دون هوادة، لأن الشمولي هو ما يلجأ اليه حماة السلطة، ويختمونه بختمهم ليبقى ابد الدهر هو الفكر السائد، فتمنح الاعتبار والمنزلة واللقب لمريديها، وتغدق عليهم المال، وتنزع هذه المزايا كلها عن مخالفيها.

ان مفهوم (المخالفة) مفهوم يقيني، عقائدي، يعني انهم على صواب مطلق، وهذه بمثابة فاجعة للفكر والثقافة، فاجعتنا مع تراث يحميه الفكر الشمولي (المطلق)[73].

والعارف لطبيعة العلاقة بين العقل والموروث يعرف ان العقل اساس اكتشاف الحقائق، وان النظر اساس الايمان، والاستدلال طريق التصديق، ولهذا فأن استبدال الفكر الماضوي بالثقافة المتجددة خطأ كبير، في حق الدين والثقافة معاً، فالعقيدة الدينية ليست عالماً منفصلاً عن الحياة، خاصةً عندما يعاني المجتمع من الحركات التي تجعل من العقيدة الدينية غاية في حد ذاتها.

لقد احل الخليفة القادر بالله العباسي - مثلاً - دم المخالف لعقيدة دولته، وفرض موقفاً على رجالات فكر عصره فيما يتعلق بالمسائل العقدية ووضع مذاهب دينية معينة تحت رقابه، واستمر غلق الكوة، فظهرت عورات الدولة الواحدة تلو الاخرى بلا مساحيق تجميل، واستشرى النفاق والمداهنة، واضطلع كتاب السلاطين بدورهم المعروف في الوقوف مع الحاكم باعتباره (اولي الامر) الواجب اطاعته، فغدت الثقافة تقابلها اللا ثقافة، ثقافة ملتزمة ناقدة صاعدة باسلة، تقابلها ثقافة تبريرية معادة متحجرة، والخلاف



بين الطرفين أحدث شرخاً تواصل عبر القرون، ولهذا فمن لا يحاول ان يساير الفكر في انجازاته، ولا يعيش الحياة التي تليق بالعصر، فهوكمن يهمل شؤون المسلمين، وهو ليس منهم حتى لو اتسعت عمامته، وطالت ذمته، واسود قفطانه[74].

الافكار التي تنتج مواقف تمنع الاجتهاد فيها، أو تمنع توجيه نقد الى ما ينتجه – أي كان – تصبح الة خطرة يستغلها المتلاعبون بالنفوس، والقامعون للحريات الاساسية التي يتطلبها كل انسان لكي يرتقي الى درجة الأنسنة.

من هؤلاء لا نتوسم خيراً، لأن المتمسكين بالثوابت هم في واقع الامر قد تخلوا عن الحوار برفضهم للعقلانية.

والواقع ان افكار (الآخر المختلف) لم تكن لها سلطة في تراثنا الاسلامي، في حين ان الدولة امتلكت ((نخبتها)) من المؤدلجين المهادنين المداهنين، تلك (النخبة) التي كانت على استعداد لتبرير ما تفعله الدولة حتى ان كانت على غير تماه مع الوجه النير للعقيدة، بل كانت (النخبة) تسبق احياناً الدولة في تشريع اخطائها خوفاً على امتيازاتها فدخلت (أي تلك النخبة) في صراع دموي مع الفريق الآخر، ولم تزل الاشتباكات تتواصل ولم يتم فكها.

قد تحصل هدنة سرية، هنا وهناك، قصيرة المدى بين الطرفين، لكن ما ان ينكشف سر اللعب، أو تصبح الدولة في غنىً عن (الهدنة) الا وتبدأ مرحلة جديدة من الاشتباك غير المتكافئ، فالسلطة المالكة للمال والتشريع والقوة تستهين بما والتشريع حصل، وتستهين بالمقابل، لأنها مالكة للرقاب، فتتصرف تصرف المالك العادي



بممتلكاته الشخصية، فكل ما في المجتمع - بما فيه البشر- تحت يمينه، وضمن ممتلكاته الخاصة، مثل عبيده وإمائه[75]، ويستتبع هذا اجبار الرعية على الخضوع لأمره والتسليم لمشيئته، فلايجد الجائرون غضاضة في العمل على هذا النحو، وهو لايعدم في تحقيق مآربه وجهود اشباه علماء (وعاظ السلاطين).

فالحاكم بدعم من هؤلاء يضع نفسه في مقام مقدس [لا يُسأل عما يفعلُ وهم يسألون] سورة الانبياء – الآية23، ليحكم بشكل اعتسافي دون حسيب أو رقيب.

حال آيديولوجيي السلطة أشبه ببيادق الشطرنج، بل هي اقرب شبهاً الى النباتات التي ليس لها حظ في حماية نفسها، وغاية ما تعيش لأجله هو الفناء في كائنات اخرى، انسان أو حيوان، فهي – النباتات- مسخرة لحاجات تلك الكائنات، مرهونة في بقائها أو فنائها بإرادة الكائن[76] وهؤلاء المراهنين يراهنون على السلطة، ولا يهمهم ما يقوله عنهم الآخرون، والى اين سيرمون بعد- زوال - سلطة الاستبداد، ان زالت، ولكن حصل ان زال حكم الاستبداد، ليحل محله حكم استبدادي آخر، فيغيرون سيداً بآخر مات مستبد، عاش مستبد.

هؤلاء المصنفون، من اجل حماية مكاسبهم، يقضون على اية محاولة ينهض بها المفكر اللا منتمون، ويجهضون جهود الاصلاح، لأنهم يرون في تلك الجهود حتفهم، لأنهم سدنة الميدان وحماة القصر، ويعتبرون الآخرين بأنهم يشكلون خطراً على امن البلاد.... خطراً على عقول الناس والحكام الذين يريدون شراء كل شيء، بما



في ذلك الحقيقة، طغوا على تاريخ المفكرين اللا منتمين الذين يصنعون الحياة والحضارة وبمرور الزمن، وبأستمرار تراكم نتاج المتزلفين، اصبحت الحقيقة معرضة للضياع، عسيرة المنال، فيدون تراث العقول، أو يكتب التأريخ من وجهة الحكام، لأنهم يملكون عقول ((مفكرين)) مستعدين لكتابة ما يريدونه، أو حذف ما يريدون حذفه، ويحاولون في الوقت نفسه – حجب الحقيقة، واقصاء وجهات النظر غير المقبولة لديهم، والتعتيم على مالا يريدونه[77].

لقد كان من السهل طي حقائق كبرى دون ان تتاح للحقيقة فرصة الظهور، ولتم خنق الحقيقة كما تم خنق الملك القاهر في الرواية التالية: المعروف ان المؤرخ الكبير ابن الاثير الجزري الشيباني (ت630هـ/1232م) قد ألف كتاباً خاصاً للاشادة بتأريخ الاسرة الزنكية الاتابكية عنونه (الباهر في التأريخ الاتابكي في الموصل وحلب) كان فيه((وفياً)) لهذه الاسرة التي منحته العيش الرغيد، ولكن حين غابت شمس هذه الأسرة واستولى بدرالدين لؤلؤ على مقاليد الامور، بعد وفاة الملك الشاب عزالدين مسعود، ولم يكن قد جاوز الخامسة والعشرين من عمره، وقيل انه سقاه سماً، حسب رواية ابي شامة في كتابه (الروضتين) والذهبي في كتابه (تأريخ الاسلام) فتيقن اهل الموصل ان لؤلؤ يريد قلع البيت الاتابكي، وكان عزالدين مسعود قدر ترك صبياً، فاراد لؤلؤ ان يكسب الرأي العام الموصلي وتهدئة خواطر الناس، فركّب الملك الطفل – وريث والده وهو ناصرالدين محمود- وسار به في شوارع الموصل، فطابت لنفوس، حين علموا ان لهم سلطاناً من البيت الاتابكي، فأستقروا واطمأنوا، وسكن كثير من الشغب، على حد قول ابن الاثير[78]، لكن هذا المؤرخ يسكت عما جرى للطفل بعد



نحو ست سنين، حين فرض خلاله لؤلؤ حجراً عليه، ولم يسمح ان تقترب منه الجواري والسراري، حين لا يعقب، وذكر ابو شامة ان بدرالدين لؤلؤ ادخل هذا الطفل - وقد شب - حماماً حامياً، واغلق عليه بابه فاستكربه وعطشه، فاستغاس: اخرجوني واسقوني ماء ثم اقتلوني، فاخرج وقد تغيرت خلقته، فاسقي ماء ثم سقط مغشياً ومات[79].

سكت ابن الاثير عما جرى في الموصل من تصفية اخر ملوك ال زنكي بيد بدرالدين لؤلؤ عام 621هـ، الا ان الخبر تسرب خارج الموصل فتحدث عند مؤرخو الشام ومصر، كما اوردناه.

لكن ابن الأثير رجل بلاط اتابكية زنكي سرعان ما غير سيده بسيد جديد هو بدرالدين لؤلؤ، فألف سفره الضخم (الكامل في التأريخ) بأمرمنه، وقدذكر ذلك بنفسه حين قال: برز أمر من طاعته فرضٌ واجب، واتباع أمره حكم لازب، من احيا المكارم وكانت امواتاً،واعادها خلقاً جديداً بعد ان كانت رفاتاً، من عم رعيته عدلهُ ونواله، وشملهم احسانه وافضاله، مولانا الملك الرحيم، العالم المؤيد المنصور، المظفر بدرالدين لؤلؤ، ركن الاسلام والمسلمين، محيي العدل في العالمين خلد الله دولته[80] أمين(!) فكان (ابن الأثير) عاقلاً فساير العصر، ولم يشأ ان يفرط بالمكاسب الكبيرة التي حصل عليها من أل زنكي، حين اعتلى لؤلؤ عرش الموصل بالطريقة المذكورة، وهذا هو شأن رجال البلاط، كل البلاط، وهذا هو شأن مثقفي السلطة.

اما المفكرون – خارج البلاط- فقد عاشوا في حالة تأزم ضمن مجتمعهم وعصرهم وتمردوا على النفاق كما تمردوا على قيم



موروثة تجاوزها الزمن، وتحدوا الاوامر والنواهي، ونالهم الضيم، لكنهم فرضوا انفسهم على المجتمع لصدق مواقفهم، وبإبداعاتهم وانقاذ انفسهم من قيود الزمان والمكان، أي انهم تحرروا من اسر (المُسَلَمات)[81]، وتجاوزوا تأريخيتهم، وانتجوا افكاراً جديدة خلاقة، فأثمرت جهودهم ثماراً حلوة، وأصابوا الواقع وغيروه[82]، حسب قدراتهم، وحسب تقبّل مجتمعهم.

لا يمكننا أن نسيء الى التراث، لكننا نقرر واقعة طبقاً لمنطق عصرنا، ونعرف في الوقت نفسه – ان الحكم المنصف على التراث لابد ان يصدر بمقياس ذلك العصر، أي ان النظر الى تراثنا بمنظار عصرنا عمل لايمكن قبوله، أو تحقيقه، بدون الصاق رذيلة التجني عليه – كما قال المفكر الليبي البارز[83]، الا اذا كان ثم من يزمع ان يفرض ابعاد ذلك التراث على عصرنا.

ان رفض التراث – بكل ابعاده، عمل تعسفي غير مقبول ولا عقلاني، فالمطلوب ليس رفض ما جاءنا من السلف، بل المطلوب هو كيفية النظر الى التراث ودراسته بإعمال العقل وفق منهج مدروس داخل حقول المعارف، والخلاف بين هذا الاتجاه والاتجاه المتزمت (المتحفي) ينحصر في النظرة الى التراث، وطرق معالجته، والادوات الذهنية التي يعتمد عليها اهل كلي الاتجاهين، والاشكالية التي تواجهها، والنتيجة التي يتوخانها. وثم فرق بين احتواء التراث لنا، وان نحتوي التراث.





هوامش القسم الاول

(1) اوسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية. ترجمة احمد الشيباني، طبعة دار الحياة /1964، ج1،ص335.

(2) د. عزيز العظمة، ومعه د. عبدالوهاب المسيري) في كتاب العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر- بيروت - دار الفكر، دمشق، 1 ط2000، ص:213.

(3) مالك بن نبي : مشكلة الثقافة — ترجمه من الفرنسية عبدالصبور شاهين، دار الفكر دمشق،ط12، 2006.ص:143.

(4) د. سامية محمد جابر، علم الاجتماع المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت 1989،ص142.

(5) المصدر نفسه،ص143.

(6) دينكن : معجم علم الاجتماع، ترجمة د. احسان محمد الحسن. دار الحرية للطباعة —بغداد- 1980، ص:92.

7) E.B.Tylor, Primitive Cultwre, Vol-2,1971

(8) مطالعات في الدين والاسلام والعصر، دار الجديد، بيروت، ط1998/2، ص:22.

(9) مقال تحت عنوان (المثقف والسلطة) لعبد الرسول العربي : في مجلة (الكاتب العربي) طرابلس- ليبيا. العدد 35،1993،2:37.

(10) عرض كتاب باسكال اوري وجان فرانسواسيرينلي (المثقفون في فرنسا منذ قضية دريفوس) في مجلة المنار،العدد(32) لسنة 1987،ص164.

(11) محمد زنيبر : المثقف العربي، دوره في علاقته بالسلطة والمجتمع، حلقة الرباط الدراسيةفي 5ايار/1985.

(12) شوقي بزيع : عام اضافي من استلاب المثقف مجلة (الشاهد) السنة (12) العدد(148) لسنة1997.

(13) محمد عابد الجابري: محاضرته في المجمع العلمي العراقي، بغداد في نيسان 1993.



(14)- نقلاً عن محمود اسماعيل التالي ذكره J.Piaget, Les Methodes del Epistimolojie,Paris 1967

(15) محمود اسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الاسلامي – طور الازدهار (3) دار سينا، مؤسسة الانتشار العربي. لندن – بيروت- القاهرة سنة 2000، ص:15.

(16) المصدر الآنف، ص:16.

(17) محمد زنيبر، مذكور،ص321.

(18) علي حرب، اوهام النخبة، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت/1998، ص:46.

(19) جيرار ليكلرك. سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة. ط2007، ص:6.

(20) نفسه، ص:12.

(21) ادوارد سعيد في محاضرته(المثقف في عالم اليوم).

(22) محمد زنيبر، مذكور، ص323.

(23) علي حرب، أوهام النخبة، ص:32.

(24) غالي شكري : التراث والثورة، دار الطليعة، بيروت 1973، ص:43.

(25) محمد عمارة، نظرة جديدة الى التراث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974، ص:6.

(26) سورة النساء:97.

(27) اسطورة الادب الرفيع، دار كوفان للنشر – دار الكنوز، ط2/1994،ص:100.

(28) محمد عمارة، مذكور،ص:15.

(29) محمد عمارة، مذكور،ص:8.

(30) سيد محمود القمني، رب الزمان ودراسات اخرى، دار مدبولي الصغير، القاهرة، 1996، ص:139.

(31) عن احداث احراق الكتب وغسل محتوياته، انظر ناصر الحزيمي كتابه: حرق الكتب في التراث العربي، منشورات دار الجمل – كولونيا- المانيا- 2003، ص:52.



(32) الحبيب الجنحاني، المفكر والسلطة في التراث العربي، مجلة (المنار) العدد(29)1987،ص:132.

(33) الناصري ابو العباس، احمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى، تحقيق جعفر ومحمد الناصري، دار الكتاب، دار البيضاء،1954 احداث سنة 536هـ ج.م.

(34) ناصر الحزيمي، مذكور، ص:55.

(35) عن هذه الدولة انظر : محمد عبداللة عدنان، عصر المرابطين والموحدين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة – 1964 .ومراجع عقيلة الغناي، سقوط دولة الموحدين، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، 1988.

(36) قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، دار الشروق، بيروت،ط3/ 1963، صص275- 281.

(37) الحزيمي، مذكور ص: 27.

(38) ابن حجر العسقلاني، كتاب الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، ج3،ص:39.

(39) عبدالرزاق عيد: محمد عبدة امام الحداثة والدستور، طبعة معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد بيروت، 2006، ص107.

(40) الحزيمي، مذكور، ص:91.

(41) ابن حزم الظاهري الاندلسي، كتاب (طوق الحمامة في الالفة والالاف، اعتنى به وقدم له عبدالرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط2/2004، ص:4.

(42) ابن حزم،كتابه، طبعة دار الجيل، بيروت (د،ن) ص:4.

(43) طوق الحمامة، ص:8.

(44) ابن شداد، بهاء الدين، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية،(سيرة صلاح الدين) تحقيق احمد ايبش، دار وائل، دمشق، 2005، ص:297.

(45) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الاسلامي، عالم المعرفة، الكويت، 1985، ص1920.سمير شيخاني، اعلام الحضارة مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروتط2/ 1987، ص:296.



(46) الناصري: الاستقصا، مذكور، ج2، ص67وما بعدها.

(47) الاقطاع الشرقي: من المسائل الشائكة في اقتصاديات مناطق واسعة في الشرق الخاضعة لنمط الانتاج الواسع الخاضع لأشراف الدولة المسؤولة عن السيطرة على الانهر الكبيرة (دجلة والفرات والنيل والبنجاب والسند...الخ) ونظام الري، والانظمة المالية، وسياسة فرض الضرائب غير المشروعة في حالات كثيرة، للمزيد ينظر:

1- د. فؤاد خليل – الاقطاع الشرقي بين علاقات الملكية ونظام توزيع الارض، دار المنتخب العربي،1996.

2- بولياك، الاقطاعية في مصر وسوريا وفلسطين ولبنان، منشورات وزارة التربية الوطنية، بيروت1948.

3- د. ابراهيم علي طرخان- النظم الاقطاعية في الشرق الاوسط، دار الكتاب العربي، القاهرة -1968.

4- احمد صادق سعد،في ضوء النمط الاسيوي للانتاج، دار ابن خلدون 1979..ولهذا الباحث كتابات قيمة نشرها في اعداد مجلة (دراسات عربية) البيروتية.

5- د. عبدالعزيز الدوري، مقدمة في تاريخ الاقتصاد العربي، دار الطليعة، بيروت،ط1987/5.

(48) عبدالعزيز الدوري، المذكور، ص:58-84.

(49) انظر محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، عالم المعرفة، الكويت 1981.

(50) ارنولد توينبي، مختصر دراسة للتأريخ ترجمةفؤاد محمدشبل، طبعة جامعة الدول العربية- 1964،ج2ص:385.

(51) محمد اركون : حوار اجراه معه هاشم صالح (مترجم كتبه) في كتاب : قضايا في نقد الفكرالديني، دار الطليعة، بيروت، ط2000/2، ص:275.

(52) كريم عبيد، الدولة غير المثقفة، المركز العربي للفنون والآداب، بروكسل، بلجيكا،1995،ص:89.

(53) نفسه،ص:46.

(54) محمداركون، قضايا، مذكور، ص:279.



❖ مصطفى التواني : المثقفون والسلطة والحضارة العربية، الدولة البويهية نموذجاً، دار الفارابي، بيروت،ط2004/2، امير اسكندر، تناقضات في الفكر المعاصر، منشورات وزارة الاعلام- بغداد،1974.

(55) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1993/6،ص:12.

(56) احمد سليم سعيدان، مقدمة لتأريخ الفكرالعلمي في الاسلام، عالم المعرفة، الكويت -1988،ص:179.

(57) سالم حميش، الاستشراق في افق انسداده، منشورات المجلس القومي للثقافة، الرباط-1991،ص:94.

(58) د. عبدالله العروي، العرب والفكر التأريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1998/4، ص:55.

(59) نفسه، ص:22.

(60) نفسه،ص:132.

(61) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مذكور، ص:13.

(62) نفسه،ص:22.

(63) ابراهيم بدران، في الفكر والثقافة والتقدم، منشورات وزارة الثقافة، عمان 1992، ص:30.

(64) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت /1980-118.

(65) محمد مزالي، وجهات نظر، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1975، ص:153.

(66) غالي شكري، مرآة المنفى، اسئلة في ثقافة النفط والحرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1994/2،ص:49.

(67) محمد اركون، الاسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، دار بدايات، جبلة، سورية /2008،ص:84.

(68) السيد محمد حسين الامين ..وجهات نظر في موضوع العلمانية المؤمنة، مجلة الطريق، بيروت العدد(4) للسنة62،2003،ص:25.



(69) ادونيس، الهوية غير المكتملة، دار بدايات – جبلة –سورية، 2005،ص:23.

(70) تركي علي الربيعو، د. فاضل الربيعي، الاسطورة والسياسة،دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت 2007،ص:12.

(71) فوكونقلاً عن المصدر السابق.

(72) احمد دلباني، سفر الخروج، اختراق السبات الايدولوجي، في الثقافة العربية (وتحليل فكر علي حرب) دار التكوين، دمشق،2010، ص:82.

(73) ايمن عبدالرسول في نقد المثقف والسلطة و الارهاب، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،2004، ص:15.

(74) حسن حنفي، وطن بلا صاحب، عرب هذا الزمان،طبعة مركز الناقد الثقافي، دمشق –2008،ص:216.

(75) توفيق السيف، ضد الاستبداد، الفقه الشيعي في عصر الغيبة، طبعة المركز الثقافي العربي، بيروت –الدار البيضاء،1999، ص:248.

(76) نفسه،ص:250.

(77) عبدالرحمن منيف، في مقدمة كتاب (ثقافة التسلط وسلطة الثقافة) لبدر عبدالملك، دار الحضارة الجديدة،بيروت،1992،ص:4.

(78) الكامل في التأريخ، طبعة دار صادر، دار بيروت،1966، 339/12.

(79) ابوشامة، شهاب الدين عبدالرحمن المقدسي (ت662هـ/1266م) كتاب تراجم رجال القرنين السادس والسابع (الذيل على الروضتين)، ط القاهرة1947.

(80) مقدمة كتاب الكامل.

(81) مسلمات: المسلمة Postualate – اعتبار وجود ما، أو فكرة معينة ما، بغير ادلة خاصة بها، د.عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، دار مدبولي، القاهرة،ط3/2000،ص:795.

(82) محمد مزالي، وجهات نظر، الشركة التونسية 1975. ص:214.

(83) الصادق النيهوم، ثلاث كلمات تقال بامانة عن مشكلة التراث العربي، دار تالة، طرابلس – ليبيا، 1969،ص:25.



نماذج من قمع المفكرين

الموقف القامع للفكر والعلوم ولرجالاتهما، لم يحصل بقرار اتخذه خليفة أوامير ما، أو لم يظهر بشكل مفاجيء إثر انتهاء فترة (نهضة الحضارة الاسلامية) كما أسماها آدم متز، التي كانت سمة القرن الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) لكن بدت ارهاصات هذا القمع وإنهيار الفكر تدريجياً. يقول ابو حيان التوحيدي: ((.. كأن أوطان المعرفة قد خلت من سكانها، اين العقول الصاحية، اين الاذهان المتوافية،أين الالسن الفصيحة، أين الخوض في استبانة المعارف؟[1]، كما تبدّى موقف السلطة القمعي في نكبة ابي اسحاق الصابيء الحراني (ت384هـ/994م) ثلاث مرات من جانب السلطة البويهية[2]. وكانت ثمة مقدمات لأتهام المفكرين بشتى التهم، واتهامهم - في احيان كثيرة -في عقيدتهم، ويندر ان يبدأ وينتهي حكم خليفة أو سلطان دون حدوث ما لم يكن يحمد عقباه، بحق المفكرين والعلماء، والحاق الاذى وصنوف التعذيب، ثم القتل، في أحايين كثيرة، وهنا لا نريد ان نشير الى ما كان يحصل بين الطامعين في الحكم من اراقة الدماء ولاسيما لدى حدوث تغيير، في بداية كل عهد.

لقد نظم الخليفة المهدي العباسي ديواناً لملاحقة وتصفية من يُتهم بالزندقة، وقد وجهت التهمة الى اشخاص زنادقة حقيقيين، أو الى من يشتبه في عقيدته، فقد اتهم علي بن عبيدة الريحاني، وكان من خاصة المأمون، وكذلك ابوزيد البلخي، بالزندقة، على سبيل المثال- لأنهما اتجها في كتبهما اتجاهاً فلسفياً، كما ورد في كتاب (الفهرست) لأبن النديم. وكان الخليفة المعتضد(ت289هـ/902م)



حريصاً على ان يحيط نفسه بالعلماء، أو المشتغلين بعلوم الاوائل، ورغم ذلك عاقب احمد بن الطيب السرخسي الفيلسوف (تلميذ الفيلسوف المعروف الكندي) وقتله، وكان من اخص خاصته في بلاطه، لأنه- كما قال المعتضد- انه دعاني الى الالحاد، فقلت له : يا هذا انا ابن عم صاحب هذه الشريعة فكيف تدعوني الى هذا المنحى فقام بتصفيته حسب ما أورده الحموي في معجم الأدباء.

والواقع ان اضطهاد الفكر في عهد بني أمية صار امراً شائعاً لدى حكام هذه الاسرة، فباستثناء الخليفة الورع عمر بن عبدالعزيز كان القمع سياسة يومية يسلكونها مع كل من يعترض على تصرفاتهم، لكننا نكتفي بمثل واحد يدل على وحشية أعمالهم، (فغلان الدمشقي) كان احد الاربعة الذين قتلوا لدعوتهم لفكرة(القدرية) أو المعتزلة التي ترى ان الانسان صانع اعماله، ويتحمل نتيجة أفعاله، وهذه الفكرة على الضد مما كان يشيعه الامويون من عقيدة الجبر التي تدعو الى ان الانسان مجبر على ما يفعله، وان مصيره ومفردات ما يمارسه مقدر له منذ ان خلقه الله، فهم ساندوا (الارجاء - المرجئة) الذين يعتبرون الانسان مؤمناً حتى ولو لم يلتزم في سلوكه تعاليم الاسلام.

كان غيلان الدمشقي من الوعاظ والخطباء البُلغاء، قرنه الجاحظ بأبن المقفع وسهل بن هارون وعبدالحميد الكاتب، وعدّه ابن النديم من الكتاب الكبار بعد عبدالحميد، وقيل ان رسائله المجموعة تقع في الفي ورقة، واستعان الخليفة الورع المذكور في تصفية الاموال التي صادرتها الاسرة الاموية، لردها الى اصحابها أو



الى بيت مال المسلمين، لكن ما ان تسنم هشام بن عبدالملك حكم الدولة، الى وطلب اعتقال غيلان، واحضر الى مجلس الخليفة، واستدعي الفقيه الكبير الامام عبدالرحمن الاوزاعي (ت157هـ /773م) كي يناظر الرجل المعتقل، وبعدجدال افتى الفقيه بقتله، كما افتى بذلك الفقيه رجاء بن حيوه الفتوى نفسه، وقال: ان قتله افضل من قتل الفين من الروم الكفرة[3].

تعلم غيلان على يد الامام الحسن بن محمد الحنفية حفيد الامام علي بن ابي طالب، وتنبأ له بنهاية مفجحة حين التقيا في الحج، وسأل الحسن الجموع الذي كان معه : اتعرفون هذا الرجل؟ انه حجة الله على اهل الشام الامويين ولكنه سيقتل[4].

وكان غيلان أوحد دهره في العلم والزهد والدعاء الى الله وتوحيده وعدله، كما ان قتله كان ثأراً سياسياً، وقتل معه صاحبه صالح ويعد غيلان احد المقتولين الاربعة وهم الجعد بن درهم ومعبد الجهني و جهم بن صفوان، لصلتهم بمقدمات ظهور فكرة مفادها أن الانسان هو من يختار افعاله، تلك الافكار التي آمنوا بها بدرجات مختلفة من الوعي والمساهمة[5].

ونرى ان قتله لم يكن لمجرد دعوته الى فكرة القدرية، بل لأنه شجع الخليفة الأموي الورع عمر بن عبدالعزيز على تصفية ممتلكات بني امية التي استولوا عليها بعد ان استحوذوا على الحكم، وكان يسميهم بالظلمة والخونة، وطالب باعادة الممتلكات والاموال الى اصحابها الشرعيين أو الى بيت مال المسلمين.



حين راى هشام فتاوى وتصرّفات غيلان، قال: هذا يعيبني ويعيب آبائي، والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه، فهرب غيلان وصاحبه، لكن سرعان ما القي القبض عليهما، فجيء بهما، ونفذ هشام وعده ومات صالح قبل غيلان، ثم اقبل هذا على الناس يقول قاتلهم الله كم من حق اماتوه، وكم من باطل احيوه، وكم من ذليل في دين الله أعزوه، وكم من عزيز في دين الله اذلّوه، فما كان من أزلام هشام إلا وأخبروه: انك قطعت يدي ورجلي غيلان لكنك اطلقت لسانه الذرب(الحاد الفصيح)، فصار يُبكي الناس ويُنَبِهُهُم وهو في النزع الاخير من حياته، فأمرهم بقطع لسانه فمات في الحال.

لم يقتصر انعدام الثقة بين الدولة والمفكرين، بالفلاسفة وبأضطهادهم، فنرى حجة الاسلام الامام محمد الغزالي (ت505هـ/1111م)[6] يشكو في بداية حياته من ان رجال الدين ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً عجيباً لا لشيء الا لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين، مع انها لا تتعرض للمذاهب الدينية ادنى تعرض، إن بنفيها أو باثباتها[7]، وقبل الغزالي بنحو نصف قرن نرى الماوردي (علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي – ت.450هـ/1058م)[8] يحذر الناس يصريح العبارة من اعتبار احاديث النبـي (ص): (اطلبوا العلم من المهد الى اللحد)، أو (اطلب العلم ولو كان في الصين) و(العلماء ورثة الانبياء) التي يحث فيها على طلب العلم بوضوح، احاديث تخص علوماً اخرى غير العلوم الشرعية، مثل ما صارت تسمى (العلوم العقلية)[9] كما نرى ان شيخ الاسلام تقي الدين بن تيمية الحنبلي لايريد ان يفهم من لفظ (علم) سوى العلم الموروث عن النبـي (ص)، فأن ما عداه إما ان يكون غير نافع، واما ان



لايكون علماً اصلاً، وان سمي بهذا الاسم[10]، او انها تؤدي الى الفتنية والخروج عن الصراط المستقيم، كما وصف الذهبي والسيوطي علوم اليونان – علوم الاوائل – بانها علوم مهجورة وانها (حكمة مشوبة بكفر) حسب وصف ياقوت، لأنها تؤديى في النهاية الى الكفر، وتجريد ذاتها تعالى من كل حسنة أو فضل والى "محاربة قواعد الدين" حسب ماذكره ابن الاثير ضمن احداث سنة 485هـ، ووصف ياقوت احد شعراء نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس/الحادي عشر الميلادي، بانه كان واسع الاطلاع على علوم الاوائل وملحداً، ولم يستر معتقداته الالحادية، ويبدو ان الاشتغال بهذه العلوم كان يسير جنباً الى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته[11]، فابن ثابت بن شابور (ت596هـ/1199م) الذي عرف بعلمه الغزير، اقام ببغداد، واستطاع الوصول الى الخليفة الناصر لدين الله، واشركه في اهتمامه بعلوم الاوائل على حساب العلوم الشرعية التي كان الخليفة مهتماً بها فلم يكن امرأً غريباً ان يتهم بن شابور في دينه، كما يصفه ياقوت، كما لم يكن صدفة ان يهدي شهاب الدين عمر السُهروردي [12] المتصوف البغدادي كتابه الى هذا الخليفة التقي، وكان يحمل عنوان ((كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الايمانية)) وللسهروردي كتاب آخر هاجم فيه الفلسفة والفلاسفة، عنوانه (ادلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن)).

وكان اسماعيل بن علي بن الحسين الحنبلي الازجي (نسبةً الى ازج احدى بوابات بغداد يومئذ)، يتمتع بقدرة فائقة في الفقه، ومهارة في اصول علم الكلام والجدل، وصفوه بـ (أوحد زمانه) وألف كتباً



كثيرة، وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته، واسنداليه الرتب الرفيعة، ثم عزله واعتقله واطلقه، فاضطر ان يلزم منزله بسبب اتهامه في عقيدته لأنه قرأ المنطق والفلسفة، لذا (لم يكن صحيح الايمان) كما وصفه ابن النجار في تاريخ بغداد على لسان ابن اسماعيل الأزجي(ت610هـ/1214م).

إذن فكل عمل عقلي خارج النطاق المسموح به كان يعدتجديفاً بالدين، ولا سيما من كان على اتصال بعلوم الاوائل عن قربٍ أو عن بُعد، وان الاهتمام بعلوم الكون أو الطبيعة، أو إعمال العقل في امور الدين عمل محرم، وان الاهتمام بتلك العلوم خاص بالآخرين، أي بالأوائل، وان اراد المجتمع الاسلامي ان يحافظ على امانه العقلي، على اصالته، على بقائه، عليه ان يبتعد عن المعارف سوى المعارف الخاصة بوجهة نظر جماعة متزمتة، كان لها تاثيرها على عقول أولي الامر، فهذا تاج الدين السبكي[13] يرى ان السبب الذي دفع الخليفة المامون ابن هارون الرشيد الى القول بخلق القرأن، وتبنى فكرة اعمال العقل وتشجيع المعتزلة، هو هذا (المقدار الضئيل) الذي عرفه من علوم الاوائل، كما ان الذهبي الدمشقي الحنبلي[14] يمتدح القاسم بن احمد بن موفق اللورقي (ت661هـ/1262م) لكنه يعقب ذلك بحسرة، ويقول: فياليته ترك الاشتغال بعلوم الاوائل، فما هي إلاّ مرض في الدين، أو هلاك قل من نجا منها، كما انه اخذ على الفقيه الكبير ابي الحسن البصري مأخذين (احدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الاوائل) فاذا كان الحال على هذا النحو، فان من كان يحرص على مراعاة أهل الرأي، كان يسبل قناعاً على اهتماماتهم ودراساتهم الفلسفية مُظهرين اشتغالهم تحت ستار علم



من العلوم (الحسنة السمعة)، حسب فهم الناس لمعنى السمعة الحسنة، مثال ذلك محمد بن علي إبن الطبيب (436هـ/1044م) فكان ضليعاً بعلم كلام الاوائل، الا انه خشي أهل زمانه، فاخفى ثقافته، ولم يشأ ان يظهر بمظهر الفيلسوف، فاظهر افكاره في صورة المذاهب الكلامية الاسلامية التي لم تكن -هي الاخرى- حائزة لرضى الكثير من الناس والسلطة.

وكان من دواعي غبطة الناس (الرأي العام) ان يقال ان احد الفلاسفة قد ترك هذه (المعرفة اللعينة) قبل، أو ساعة موته، فقد ذكر الذهبي ان ابا المعالي الجويني – استاذ حجة الاسلام محمد الغزالي- ندم، وهو على فراش الموت، على اشتغاله بعلم الكلام، وأن آلام علته كان سببها تلك الدراسة الآثمة (!) واستنكر ما سمعه عن – أو كذب – معلميه كما يروى في لهجة تَشفَ يمازجها سرور المنتصر والظافر على الفلسفة، عن مفكركفيف هو عزالدين الحسن بن محمد بن نجا الاربلي المعروف بـ(العز الضرير) الذي توفي في (660هـ/1261م، وقد عاصره ابن خلكان الاربلي، وجرت بينهما مقابلة غير طيبة، وكان العز شاعراً وفيلسوفاً شيعياً ويجتمع في بيته خلق من المسلمين، واهل الكتاب (من الرافضة واليهود والنصارى) حسب قول احد معاصريه[15] كي يأخذوا من علمه وقد ذكر الصفدي (ت764هـ/1363م)[16] انه لما احس بشروع خروج الروح منه (!) نطق بالآية [(ألا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (سورة الملك: 14) واضاف: صدق الله العظيم وكذب ابن سينا ! ثم مات، ودفن بسفح جبل قاسيون بدمشق[17].



ومن المؤكد ان يلازم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الاوائل كراهيتهم للكتب التي تضمنت تلك العلوم، وكان مجرد اقتنائها يسبب اتهام مقتنيها بميله الى الزندقة،.. ويشير الجاحظ في كتابه (البخلاء) الى ان اخفاء (الشراب المكروه) عن عيون الناس شبيه باخفاء الكتاب المتهم(!) وكان على محترفي نسخ الكتب في شارع الوراقين وغيره في بغداد وسواها من المدن، أن يؤدوا قسماً بانهم لن يستنسخوا كتباً ممنوعة، في مجال الفلسفة وغيرها، كما جاء في رواية لأبن الأثير ضمن احداث سنة 277هـ. وفي محاضرة القاها المتصوف الحنبلي الشهير عبدالقادر الكَيلاني (الجيلي، ت565هـ /1170م) حمل على احد قضاة بغداد لأنه سمح بان يكون ضمن مكتبته مؤلفات الفلاسفة المسلمين.

ولم تنج العلوم الرياضية من التجريم و التحريم، ومنع الاشتغال بها، وأعتبر العاملون فيها مذمومين، فالهندسة – على وجه الخصوص – علم يبحث على بلبلة الخواطر، ويحمل طابع علوم الاوائل، فالاشكال الهندسية تثير قلقهم، ومعرفة حقائق الاشكال من الخطوط والاعداد والنقاط لا نفع فيها، وانها ترق الدين، وتنتج كل ما نعوذ بالله منه، يقول الامام محمد الغزالي في –فاتحة العلوم– ان احدى آفتي العلوم الرياضية هي ان من ينظر فيها يتعجب من دقائقها، ومن ظهور براهيتها، فيحسن– بسبب ذلك– إعتقاده في الفلاسفة، أي بالعلماء، وهذا حرام!) اذ عندئذ يكفر بالتقليد المحض، وعبثاً يقال له: ان الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان، وان المرء يمكن ان يكون حاذقاً في احدهما، دون أن يكون حاذقاً في الآخر، لأن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات



غيرها عند صاحب الالهيات – فطريقته حدسية، (عرفانية). ولهذا يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم.. اذ قل من يخوض في العلم الرياضي الا وينخلع من الدين وينحل عن راسه لجام التقوى[18].

ولهذا يطرد الامام محمد الغزالي الرياضيات من دائرة العلوم التي لا يجوز للمسلم ان يشتغل بها، طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشيء الكثير، كما لا يرضى الغزالي بأن يكون ما في الرياضيات من شحذ العقل ((الخواطر)) والفطنة ((الذكاء)) والمنطق الرياضي المعروف، سبباً في الاشادة بهذا العلم، لما فيه من مضار (!) وصفات مذمومة، فالشيء – ويقصد هنا العلم- اذا كانت له منفعة واحدة (!) وأفات كثيرة(!) فلا يجوز اخذه، وبهذا المنطق فأن العلوم الرياضية ضارت علوماً مهجورة، لأنها تخلع المؤمن من دينه وفيها مضار.. وافات كثيرة.. وتبعد من عقل المسلم لجام التقوى والايمان فنعوذ بالله من علم لا ينفع[19]، فالخمرمثلاً لا شك فيما لها من نفع في تعديل المزاج (!) وتقوية الطبع وتقوية الدماغ، وكذلك ما يسببه الميسر(العاب المقامرة) في تشحيذ الخاطر، ومع ذلك فهما محرمان، بل الرياضة باللعب بالشطرنج يشحذ الخاطر، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته، وكذلك النظر في علم اقليدس والمجسطي ودقائق الحساب والهندسة والرياضة يشحذ الخاطر وتقوي النفس، ومع ذلك نحن نمنع منها لآفة واحدة، وهي انها من مقدمات علم الاوائل، ولهم مذاهب فاسدة وراءها)، وهكذا وضعت الخمر والشطرنج والهندسة في كفة واحدة، كفة الأفة والفساد(!) فكيف يتسنى لأمة تتقدم بمثل هذه العقلية.



وقد كان لهذه النظرة الى العلوم أثرها في لجمها، واعلان التوبة عن تعلمها، ولا سيما في اواخر عمر المشتغلين بها، وكأنه يخاف على مصير جثمانه بعد موته (!) فيروى عن محمد بن يوسف الاربلي (ت585هـ/1189م) انه اشتغل بالشعر والنحو والرياضيات، فحل اقليدس (مفتاح الهندسة) والمجسطي لبطليموس (دراسة المجموعة الشمسية /أو علم الهيئة)، وعرف عنه دماثة الخلق وغزارة العلم، لكنه في النهاية ترك هذه العلوم واعتبر ثمارها مراً، وانها تفضي الى غايات مذمومة كلها[20]، واقبل على دراسة الشعر وتدريس النحو وتعلم العزف على الة العود(!)[21].

وجاء دور الفقيه الشهير ابن صلاح تقي الدين عثمان الشهرزوري (ت643/1243م)[22] صاحب التصانيف في معرفة علوم الحديث، لنتحدث عن الصراع الذي عاشه الى ان استقر بما عرف عنه من باع طويل في العلم المذكور، ونقرن ذكر الشهرزوري هنا بأحد كبار علماء عصره، وهو كمال الدين موسى بن يونس ابن منعة الاربلي[23]، فيحدثنا اهل السير عن هذا العالم الفذ الذي تتلمذ على يده علامة العصر نصرالدين الطوسي – احد الكبار القلائل – الذي اسمى قدري حافظ طوقان عصراً بكامله بأسمه (عصر الطوسي)[24]، واشاد به (بكمال الدين) ابن ابي اصيبعة الخزرجي في (طبقات الاطباء) وأثير الدين الابهري، وعبدالطيف البغدادي، وابن خلكان والقزويني والمنذري واليافعي والصفدي وكثيرون غيرهم، - وقد عده المستشرق المجري (اجنتس جولد تسيهر) من اعظم الشخصيات العلمية في القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني والثالث عشر الميلاديين) فهو عبقري في سعة افقه ومشاركاته في



علوم عديدة، ولم يكن له نظير في معرفته في الرياضيات والطبيعيات والمجسطي والجبر والمقابلة، والعلوم الفلسفية. وكان عمله في المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى، وفي اقليدس وبطليموس، لا يقل عن معرفته بالعلوم الشرعية على اختلاف مذاهبها، اضافةً الى انه كان ملماً بالتوراة والانجيل، حسب وصف ابن خلكان، ابن مدينته، وهذا يعني ان السلطات الحاكمة ومَن والاها من كتّاب من ((وعاظ السلاطين)) لم يستطع كبح جماح من كان يعمل في العلوم المحظورة والتي ارادتها ان تكون مهجورة، واستمر المجتمع ينجب رجالاته في مختلف صنوف المعارف، رغم أنها لم تتحول الى واقع معاش عملياً، أو تطبق النظريات الذهنية في تقنيات تفضي الى دفع عجلة البلاد الى الامام، فبقيت تلك النظريات رهينة عقول اصحابها، أو في صناديق مقفلة، ثم طواها النسيان، حتى لم يبق أثر لتلك التآليف. يقول قدري طوقان ((ومن المؤسف انه لم تصلنا من نتاج كمال الدين الا القليل، فقد ضاع اكثره اثناء الانقلابات والفتن، التي حدثت في العراق))[25] ولا تزال.

كما كان اليهود والنصارى يتلقون عنه تفسير كتبهم (!) وأقبل عليه طلبة العلم من كل حدب وصوب، ياخذون عنه علوم الدنيا والدين، فكان ضليعاً في النحو والتصريف، فقرأ لسيبويه،(والايضاح والتكملة للنحوي ابي علي الفارسي)، و(المفصل) للزمخشري، كما اعتنى بكتب التفسير، وبعلم الحديث وما يتعلق به من اسماء الرجال، قال عنه معاصره (اثير الدين الابهري) وهوعالم كبير (ليس بين العلماء من يماثل كمال الدين))، كما وصفه موفق الدين عبدالطيف البغدادي – وهومن اكبر علماء العصر - انه لم يجد في بغداد من



يمكن ان يأخذ منه بشكل يرضيه، ويحل اشكالاته ويجيب على اسئلته، فسافر الى الموصل 585هـ/1188م للقاء كمال الدين موسى، فوجده متبحراً في الرياضيات والفقه، عالماً باجزاء الحكمة، وقد استغرق في حب الكيمياء عقله ووقته، وقال عنه ابن أبي اصيبعة – معاصره- ((كان كمال الدين علامة زمانه، وأوحد اوانه وقدوة العلماء وسيد الحكماء، وقد اتقن الحكمة وتمييز في سائر العلوم، يقول سارطون[26]، ان كما الدين أعلم علماء زمانه، ومن كبار المعلمين، او هو المعلم العظيم، ومن اصحاب النتاج الضخم، وهو مجموعة معارف شتى من العلوم والفنون)) كما اشاد به سمث Smith في كتابه (تأريخ الرياضيات History of Mathematics [27]

ولا شك ان وجود مثل هذا العالم يمثل الجانب المضيء للمجتمع الاسلامي وعلى عاتق امثاله تُشيدالحضارة عادةً، فنذكر من طلبة كمال الدين نموذجاً عن مقت العلوم ومعاداة الفلسفة ممن اختلفوا معه، وهو الشهرزوري المذكور، ممن كان يدرس عليه، وصار فيما بعد من اكبر ائمة الحديث، وكان ممن غادر موطنه ليتتلمذ على يد كمال الدين، ويتلقى منه دروساً في المنطق، وظل يتردد عليه مدة طويلة، الا ان شيخه لم ينجح في تعليمه واقناعه بصواب ما عنده من علوم وافكار، لأن اتجاه عقل تلميذه كان يميل الى اتجاه آخر، فما كان من كمال الدين الا ويقول له: يا فقيه، ارى ان من المصلحة عندي ان تترك الاشتغال بهذه العلوم، فسأله الشهرزوري، ولم ذلك يا مولانا؟. اجاب: لأنّ الناس يعتقدون فيك الخير (!) وهم ينسبون كل من اشتغل بهذه العلوم الى ((فساد الاعتقاد)) فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يحصل لَكَ من هذ الفن، فقبل الشهرزوري



نصيحة شيخه، وترك الاشتغال بالمنطق، وكما ذكرنا فأن ابن خلكان، الذي كان قد تاثر بعلوم كمال الدين كثيراً، وسمى ولده باسمه تيمناً به، يقول: ان كمال الدين كان (يُتهَم في دينه، لكون العلوم العقلية غالبة عليه، وكانت تعترينه غفلة – احياناً- لأستيلاء الفكرة عليه، بسبب تلك الافكار، وتبعاً لهذا حكم عليه بما حكموا.)).

وسلك ابن صلاح الدين الشهرزوري طريقاً، معاكساً لأتجاه استاذه، ولم يكتف بترك الاشتغال بتلك العلوم- التي لم يتسع لها افقه، وخرج عن نطاقها- بل صار خصماً لدوداً له، وقد بدا ذلك من اجابته على سؤال له: هل اباح الشرع الاشتغال بالمنطق أو تعليمه؟ وهل يجوز استعمال المنطق ومصطلحاته ومفرداته في اثبات الاحكام الشرعية؟وماذا يجب على اولي الأمر- أي حكام البلاد و امرائها – فعله ازاء شخص عرف عنه اشتغاله وتعليمه الفلسفة والتصنيف فيها، وهو يعلم ويبث افكاره في مدارس الدولة؟.

يجيب ابن الصلاح على تساؤله، ويفتي بوصف الفلسفة فيقول انها (اس السفه كما ذكرنا) وهذا التشبيه تورية بالجزء الاخير من الكلمة فل (سفه) ونقرأ ان ابا الفتح البستي يتلاعب بلفظ (الفلسفة) فيقول ان اصلها (فل السفة!) ذكره الثعالبي في كتابه (يتيمة الدهر)[28] كما تلاعب ابو عمران الميرتلي في ابيات من الشعر هجا فيها الفلسفة في كتابه(الف باء)[29] كما اعتبر الشهرزوري الفلسفة سبباً للانحلال ومادة للحيرة والضلال، ومثاراً للزيغ والزندقة، ومن تفلسف عُميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، ومن تلبّست به



(الفلسفة) تعليماً وتعلماً، قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان، حسب قول الغزالي[37].

اما المنطق فهو – كما يرى – مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شرٌ(!) ولم يبح الشرع الاشتغال بتعلمه وتعليمه، ولا اباحه احد من الصحابة والتابعين(!) والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر من يقتدى بهم من اعلام الامة وساداتها، وأركانها وقادتها...، وهذا يعني ان الفلسفة كعلوم الهندسة والرياضيات والمنطق، لا تليق بعقل المسلم كما يرى هؤلاء، اما استعمال الاصطلاعات الخاصة بالمنطق في مباحث واحكام الشرع، فهو من المنكرات المستبشعة، وامور مستحدثة (غير إصيلة)، والاحكام الشرعية ليست بحاجة الى المنطق اساساً، والحمد لله (!) وما يزعمه المناطقة من وجود حاجة الى المنطق والبرهان، فهو قعاقع (ما ينبغي قلعه أو استئصاله) اغنى الله عنها كل صحيح الذهن، ولا سيما من خدم علوم الشرع.

يضيف الشهرزوري، لقد اقيمت الشريعة وتمت علومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم انه يشتغل في المنطق والفلسفة لفائدة ذاتية يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على الحاكم ان يدفع عن المسلمين شر هؤلاء ويخرجهم من مدارس الدولة، ويبعدهم عن الاشتغال بفنهم، ويخير الحاكم العاملين في المنطق والفلسفة (بين القتل والاسلام) ليخمد نارهم.

ان هذه الفقرات فيها من الدلالات ما يغني عن الشرح، لكننا نقول، ان عصراً ينظر الى اعمال العقل بهذه النظرة، لهو عصر



تدهور وتحجر وانحلال، حين يحاول فقيه لامع ان يضع الدين والشرع قبالة العقل والمنطق، بحجة ان الصحابة ومن تلاهم لم يبيحوا الاشتغال فيهما (دون حساب لفارق الزمان والمكان) واعتبروهما رجساً من عمل الشيطان والمردة(١).

وكان هذا الموقف المنافي للعقل سبباً لتخلف مجتمعاتنا، وخوار جبهاتنا الداخلية والخارجية في صراعنا مع الغرب والشرق، واصابنا النخر وجعلنا ننهار بسرعة امام الغزاة.

لقد ادرك كمال الدين، بالمعيته عدم انسجام الفقيه الشهرزوري مع ما تلقى على مسامعه، كما كشف كمال الدين امر ابتعاد عامة الناس عن التفكير العلمي او اعمال العقل الذي طبع بميسم معاد للتفكير،ومن ثم فان فتوى الفقيه ابن الصلاح الداعية الى قتل من يصر على دراسة المنطق والفلسفة والرياضيات، صارت وثيقة يعتمد عليها اعداء العلوم، فها هو احد رجال الدين المعاصرين ممن شغلوا منصب مفتي الديار في إحدى الدول يسخر ممن يقولون بكروية الارض ويرميهم بالجهل [31] وهذا الموقف له عين الحجر على الفكر وتكبيل العقل، وكأننا نردد مع شاعر من اهل التقليد الاعمى للاجداد:

وكل خيرٍ في اتباع مَنْ سَلَف وكل شّرٍ في اتباع من خلف

سادت فتاوى الشهرزوري العالم الاسلامي، لأنها صارت تعبر عن الراي (السائد) فيه، وكانت فتواه في تحريم تدريس (العلوم الضارة الهدامة) مظاهر عديدة، اختلفت من بيئة الى اخرى، ومن مذهب فقهي الى اخر، وانعكس التحريم على ما حدث لأحد رجال



القرن نفسه، فسيف الدين علي الآمدي (نسبةً الى أمد في كردستان الشمالية – تركيا الآن – وصارت تسمى دياربكر(ت631هـ/1233م) كان عالماً بأمور الدين، بارعاً في العلوم الدينية والفقهية، ولا سيما علم الاصول، وكذلك برع في الاشتغال بعلوم الاوائل وجاب مدناً عديدة، فوصل القاهرة، وتولى تدريس العلوم الشرعية المعروفة، ونال فيها شهرة واسعة، الا انه تعرض الى اضطهاد شديد حين علموا باشتغاله بالعلوم المذكورة وتدريسه لها، في العهد الايوبي، خصوصاً علم المنطق، ومردّ اضطهاده هو اتهامه بفساد عقيدته، وكتب دعاة التحجر محضراً وقّع عليه الكثيرون، واعلنوا فيه استباحة دمه، كما استباحوا دم الحلاج والسُهروردي، وغيرهما، فلما علم الامدي ما دبره له هؤلاء فر بجلده الى بلاد الشام.

وقبل ان تنتهي الحروب الصليبية بدات اعمال المغول العسكرية وسقطت بغداد العباسية، ثم استطاع حكام مصر من المماليك الترك الوقوف بوجههم ودحرهم في معركة عين جالوت الحاسمة التي جرت على أديم فلسطين عام 658هـ/1260م بقيادة سلطان دولة المماليك الملك الظاهر بيبرس البيرقدار، وحال انتصارهم على المغول دون توغلهم في الارض المصرية، كما استطاع هؤلاء الحاق هزيمة اخرى واخيرة ببقايا الوجود الصليبي، قرب عكا سنة693هـ/1292م، وكان النتاج الفكري الاسلامي شبه متوقف قبل واثناء وبعد غزوات الصليبيين والمغول، في العراق العباسي، كما اصاب الجمود بلاد مصر ومعها بلاد الشام، واقاليم اخرى، نستثني من ذلك ظهور كتاب ومؤرخين موسوعيين، لا علاقة لموسوعاتهم بالفكر الفلسفي والمنطق، نذكر منهم: ابن خلكان،ابن كثير، الذهبي، الدواداري، الصفدي،



اليونيني، السبكي، النويريين، القلقشندي، ابن تغري يردي، ابن اياس. ابن حجر العسقلاني، الزبيدي، الفيروز ابادي،، والسيوطي، لكننا نذكر بتقدير ظهور علامتين في مجال الفكر التاريخي الراقي، هما ابن خلدون (ت808هـ/1406م) والمقريزي845هـ/1442م) صاحب التصانيف الثمينة الكثيرة، وقليلين غيرهما.

ومن المفيد، ونحن نتحدث عن كتاب نأوا بانفسهم-اساساً- تناول موضوع عقلي، في تلك الفترة التي اعقبت الحروب الصليبية، واستمرار القطيعة الابيستيمولوجية مع الفكر الفلسفي، واستمرار حالة التدهور الحضاري الشامل في مفاصلها كافة، نذكر تاج الدين السبكي المذكور، وقد اتخذ اتجاه الفلسفة موقفاً شديد العداء وكذا من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم مع الفكر الفلسفي، اذ يؤيد وبشدة ما افتى به جماعة من ائمتنا ومشايخنا بتحريم الاشتغال بها، اما المنطق فان السبكي له راي فيه يختلف عن رأيه وموقفه تجاه الفلسفة، فلم يدع الى تحريمه بشكل بات، ربما مسايرةً لأئمة كان يجلهم اشتغلوا بالمنطق فترة، كالأمام الغزالي، لكن موافقته كانت منوطة بشرط هوان يكون الدارس فيه ترسخت في قلبه قواعد الشريعة، ووصل الى اعلى مراقي علوم الدين، وبلغ الى درجة لا تزعزعها رياح الا باطيل والأضاليل واهواء الملاحدة[29].

اي ان السبكي لم يسمح للمفكرين غير الراسخين في العلم، الاشتغال في المنطق، بسبب حصول ضرر عظيم مؤكد على المسلمين. واحتمال مزجهم كلام الحكماء (الفلاسفة) بكلام المتكلمين،ويرى ان ذلك حصل (في زماننا وقبله بيسير، منذ نصيرالدين الطوسي)[33]



كما ذم من علماء الاسلام الذين لم يحاولوا مع اهل الذمة لإدخالهم الى الاسلام(34) ذم من اتباع الامام الشافعي الذي يذبح ولا يسمي (!) أو حنفي يلمس ذكره، ولا يتوضأ(35) أو مالكي يصلي ولا يبسمل، أو حنبلي يقدم الجمعة على الزوال، كما دعى الى ضرب عنق تارك الصلاة، أومن لايحث نساءه على الصلاة (فيا لله وللمسليمن)(36) ثم يتحدث عن طائفة من المسلمين (طبعت طريقة ابي نصر الفارابي (ت339هـ/949م)، وابي علي ابن سينا(ت428هـ/1036م) وغيرهما من الفلاسفة الذين نشأوا في هذه الامة،واشتغلوا باباطيلهم وجهالاتهم (!)، وسموها الحكمة الاسلامية، ولقبوا انفسهم حكماء الاسلام، وهم احق بان يسموا سفهاء جهلاء من أن يسموا حكماء، اذ هم اعداء انبياء الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، والمحرّفون لكلم الشريعة عن مواضعه، عكفوا على دراسة (ترهات) هؤلاء الاقوام وسموها حكمة، واستجهلوا من عَريَ عنها ولا تكاد تلقى احداً من هم يحفظ قراناً، ولا حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولعمرالله ان هؤلاء لأضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى،لأنهم يلبسون لباس المسلمين ويدعون انهم من علمائهم، فيقتدي العامي بهم، وهم لا يعتقدون شيئاً من دين الاسلام، بل يهدمون قواعده وينقضون عراه عروة عروة.

وما انتسبوا الى الاسلام الا

لصوْن دمائهم ألاّ تُسالا

فياتون المناكِرَ في نشاطٍ

وياتون الصلاة وهم كُسالا



ويرى السبكي ضرورة الحذر منهم[37]، كما يرى ان من يردد افكار ابن سينا الفيلسوف أو نصيرالدين الطوسي المذكور يتعين ان يضرب بالسياط، ويطاف به في الاسواق، وينادى عليه: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، واشتغل بأباطيل المبتدعين، ويواصل السبكي كلامه عن الفرق أو الطوائف التي يوجه اليها سهامه البتار[38]، ورغم كل ما قاله وكتبه وألفه من كتب[39] وتسنمه لوظيفة (قاضي القضاة) في مصر، ونشاته في بيت عريق في العلم والتقى والرئاسة،اذ كان ابوه (تقي الدين السبكي) قاضي قضاة مصر، فانه لم يسلم من تهمة (الزندقة وما يتبعها). (بل ان اهل زمانه رموه بالكفر واستحلال شرب الخمر والزنى، وأتوا به مقيداً مغلولاً الى مصر، وجاء معه خلائق من الشام يشهدون عليه، ثم تداركه اللطف على يد الشيخ جمال الدين الإسنوي[40])) رغم غرابة التهم وصعوبة تصديقها، لما كان للرجل من منزلة قضائية رفيعة.

ويعد الامام الحنبلي الكبير ابن تيمية (تقي الدين احمد الحراني - ت728هـ/1327م) اشد اعداء الفلسفة وهذا النزوع المنافي للعقل وارد في معظم مؤلفاته الكثيرة، ولا سيما في كتابه (الرد على عقائد الفلاسفة) وفي (نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان)، اضافةً الى تلميذه ابن قيم الجوزيه (ت751هـ/1385م)، ومن ذهب مذهبهما في مهاجمة العقل والتنديد بالفكر الفلسفي[41]، وقد سار على نهجه جلال الدين السيوطي الذي يحدثنا هو الآخر عن ضرورة الالتزام بتحريم الاشتغال بعلوم الاوائل، اذ نراه يتحدث بفخر في ترجمته الذاتية في كتابه (طبقات المفسرين): (كنت قرأت في علم المنطق، ثم القى الله كراهيته في قلبي، وسمعت ان ابن صلاح الدين



الشهرزوري افتى بتحريمه، فتركته لذلك، فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث الذي هو أشرف العلوم. كما اعلن ان المنطق من علوم اليهود والنصارى(!) كما ان للامام السيوطي كتاب هو ابرز ما كتبه في هذا الباب، ولعله كان اوسع كتاب الف في موضوع ذم المنطق في ذاته ومن الناحية الدينية، وهو (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام)[42].

نعود الى الوراء. والى بغداد لنقرأ قصة احراق مكتبة حفيد عبدالقادر الجيلي (الكَيلاني) عبدالسلام بن عبدالوهاب بن عبدالقادر، الملقب بركن الدين (ت611هـ/1214م) لقد تحروا منزله ووجدوا فيه كتاباً في الفلسفة ورسائل (إخوان الصفا) وأشباه ذلك من الممنوعات،وكلها مكتوبة بخطه، فاستدعي للتحقيق، وحاول عبثاً تبرئة ذمته معلناً انه لايؤمن بفحوى هذه الكتب، وانما نسخها ليرد على اصحابها، ولم يشفع له إنتماؤه الى اسرة معروفة والى جد له منزلته الرفيعة عندالدولة وعند عامة الناس، فلم يصدقوا ما اعلنه فصدر أمر باحراق كتبه، فاشعلت نار بامر الخليفة امام مسجد مجاور لجامع الخليفة، وجلس القضاة والعلماء والوعاظ، ومن بينهم المؤرخ الشهير (ابن الجوزي) ابو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن علي - ت597هـ/1201م.على سطع المسجد،وتجمع عددكبير من الناس للتفرج على هذه المحرقة، في صفوف، والقيت الكتب من فوق سطح المسجد في النار، وشارك معهم باعصاب مشدودة -ولا شك- مالك تلك الكتب، وقام من بين الحاضرين من يعطى فكرة عن فحوى كل كتاب ثم يصيح: العنوا من كتب هذه الكتب، ومن اعتقد بما جاء فيها، فكانت العامة التي تناهض عادة مثل هذه الكتب -



يصيحون باللعن حتى تعدى اللعن الى رجال لم تكن لهم علاقة بالفلسفة والمنطق ، ناهيك عن الزندقة والكفر، يذكر عبدالرحمن بدوي، ان اللعن تعدى الى الشيخ عبدالقادر الجيلي نفسه (!) بل والى الامام احمد بن حنبل [43]، وربما كانت للخلافات بين مذاهب العامة يد في هذا التجاوز المقيت. وكان اليوم غضبةً على الكفار والملحدين، ولا غضبة يوم بدر الكبرى (!) نظمت فيها قصائد حماسية لهجاء هذا الملحد، وفيها تهكم وسخرية من تلك المعارف المقيتة ومن (عبادة النجوم !). ثم حكم على عبدالسلام بانه فاسق (!) وجرد من طيلسان العلماء، وزجَ به في السجن، واخرجت مدرسة جده من يده... وبعد حبسه اطلق سراحه، وامضى بقية حياته في رضى الخليفة تارة وسخطه تارة اخرى.

حصيلة امثلة تؤكد سياسة الشد التي اتبعتها السلطة من محاولات خنق التفكير الذي لا ينسجم مع تفكيرها الذي تجد ضرورة الاستمرار عليه، بعد ان جعلت منه دستوراً لايمكن مسه حمايةً لنفسها، وحمايةً لعقلية العامة التي استأنست بالموجود، بل صارت تحمي عقلية التزمت بمستوى حماية الدولة لهذه العقلية، فكان ذلك التجاذب بين جهل العامةوقوةالسلطة ولم تتخل – السلطة – عن هذا النمط من الحكم ففيه ديمومة وجودها فاستمرت المواجهة بين النخبة المفكرة والواعية من جهة، وبين السلطة والشارع من جهة[44].

والواقع ان الكلام الذي اطلقه خصومالعقل والعقلانية هو ذاته الذي رددته المجامع الكنسية في القرون الوسطى لمواجهة الفكر المستنير، فالخطر الذي فرضه رجال الكهنوت في اوروبا لمنع



المتعلمينمن تداول الافكار الحرة، وصل الى حد تجريم – واحياناً حرق اصحابها- بعد توجيه تهمة المروق والضلال (الهرطقة)[45] اليهم في محاكم التفتيش السيء الصيت[46]التي اقرتها البابوية لتنحية الحقيقة من عقول الناس، مسنودة من طبقة الاكليروس في دول الفترة المظلمة وهي شبيهة بما فعله اليهود التلموديون[47]، وصارت عقول واجسام العديد من المفكرين وقوداً في تلك المحرقة الكنسية التي دفع اليها مفكرون مستنيرون، على مستوى اهل العقائد كلها، فاستوجبوا سخط المحافظين الذين سموا كتاباتهم"ضلالة" نذكر ابن رشد المذكور (توفي في مراكش 595هـ/1198م) وموسى ابن ميمون، الفيلسوف والطبيب اليهودي الذي عاصر ابن رشد، كما عاش في قرطبة نفسها و(توفي في القاهرة 601هـ/1204م) ودفن في طبرية بفلسطين، وقد وقف نفسه على الدفاع عن الفكر العلمي تجاه افكار (التوراة المحافظة) فاستحق حنق رجال اللاهوت اليهود[48].

لم تسلم – كما ذكرنا- افكار وتآليف ابن رشد من العقاب، ومن اعلان الحرب عليها، وقد سبق لحجة الاسلام محمدالغزالي (ت505هـ/1111م) ان الف كتابه «تهافت الفلاسفة» حمل فيه على اتباع الفلسفة العقلية، فرأى ابن رشد ضرورة الرد عليه في كتابه (تهافت التهافت) فاكسبه الكتاب نقمة وحنق المحافظين في العالم الاسلامي، ولا سيما في بلاد المغرب، حين امر امير المؤمنين يوسف بن يعقوب بن عبدالمؤمن، ملك الدولة الموحدية، الملقب بالمنصور، باحراق كتب ابن رشد في ميدان مسقط راسه (قرطبة)، كما صدر فتوى باحراق بعض كتب الغزالي نفسه، بعد ان استنكر بعض رجال



الاندلس، ولا سيما قاضيهم ابن حمدين - ما ورد في كتابه المهم (احياء علوم الدين) من افكار لمّ تكن تنسجم مع طروحاتهم، (وافتوا بتكفير الامام الغزالي رضي الله عنه)[49]، وتم احراق الكتاب قبل وفاة الغزالي في مسقط راسه طوس ببلاد فارس، وقبل مولد ابن رشد[50]، رغم ما معروف عن الغزالي معاداته لأفكار الفلاسفة، وعمله ضد المنطق[51]. كما لم تسلم كتب ابن حزم الاندلسي، احد كبار مفكري عصره، واغزرهم انتاجاً، من الحرق، كما ذكرنا ذلك.

اذن انتقل التحجر وتكفير علماء الامة، والمخالفين لبعض جوانب مذهب الدولة الرسمي، انتقل من المشرق الى المغرب، والى بلاد الاندلس، كما انتقلت الهزائم العسكرية بين جناحي العالم الاسلامي، بسبب تخلف وجمود المفكرين، واعتناق فكرة أو مذهب معين ضيق، يدفع السلطان الى اعتبار المخالفين خصوماً لعقيدته، وعليه اقصاؤهم من التاثير، أو تغييبهم من الحياة الى الابد، وكان ضيق الافق من نتائج ضعف اوضاع الدولة وانكماشها، وتدهور اقتصادها واضطراب ميزانيتها، وتفشي البطالة والكساد والفساد الاجتماعي، وانخفاض قيمة العملة، وظهور طرق تعامل وعملات غير مشروعة وفرض ضرائب جديدة غير شرعية، ورفع مقدار أو نسبة الضرائب الموجودة، وتدهور مستوى دخل الفرد، وتحجيم الطبقة المتوسطة، كما أشار الى ذلك ابن خلدون بعبقريته المعهودة فوصف هذه السياسة بسلوك قبيح خاطيء[52].



الهوامش

(1) ابو حيان التوحيدي: الاشارات الالهية، بيروت 1982،ص:94، نقلاً عن د.محمود اسماعيل سوسيولوجيا الفكر، مذكور، ص:9- 10.

(2) مصطفى التواني، المثقفون والسلطة، مذكور،ص:197-206.

(3) أحمد بن يحيى المرتضى، باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، تحقيق توما آرنلد. دار الوراق، لندن، 2008، ص:25، محمد عمارة، مسلمون ثوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، ط3/1974، ص:56.

(4) م.ن.ص.

(5) رشيد الحيون، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، ط2/ 2000، ص:25.

(6) قال السبكي لو كان نبي بعد محمد (ص) لكان حجة الاسلام محمد الغزالي نبـي هذا الزمان، وهو صاحب تصانيف شهيرة وقد ذكرناها.

(7) د. عبدالرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، دراسة لكبار المستشرقين مكتبة النهضة المصرية، 1940.

(8) في كتابه ادب الدنيا والدين: نقلاً عن د. بدوي، التراث اليوناني، المذكور، ص:27، هامش 3، وصاحب التصانيف: الاحكام السلطانية، ادب الدنيا والدين، ادب القاضي، قوانين الوزارة وسياسة الملك نصيحة الملوك، اعلام النبوة، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، وكتب أخرى.

(9) د. بدوي، وانظر كتابه نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد،1986، عن العلوم الدينية، ص ص 315-218. والصفحة نفسها، هامش 4.

(10) د. بدوي. ص.ن.هـ:4.

(11) نفسه، ص:129.

(12) شيخ الصوفية في بغداد، تعرف في مكة الى الشاعر المتصوف الشهير عمر ابن الفارض المصري، اشتهر السُهروردي بالوعظ والحديث، من مؤلفاته المعروفة في التصوف (عوارف المعارف) توفي في سنة وفاة ابن الفارض، 1243م، وقبره معروف في بغداد.



(13) تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي، وعبدالفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1970، ج1/218.

(14) الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد، صاحب التصانيف الغزيرة في التاريخ، وعلم الرجال، مذكور.

(15) ابو شامة، شهاب الدين عبدالرحمن بن اسماعيل المقدسي، كتاب: الذيل على كتاب الروضتين في اخبار الدولتين، أو (تراجم رجال القرنين السادس والسابع) الهجريين، ط. القاهرة .ص:216. وانظر اليونيني، قطب الدين موسى ين محمد البعلبكي، ذيل مرآة الزمان، حيدر اباد- الدكن- الهند، 1954، 2/167.

(16) الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك، نكث الهميان في نكت العميان المطبعة الجمالية، القاهرة،1911، ص:142.

(17) انظر بحثنا، العز الضرير الاربلي، مجلة المجمع العلمي الكردي، بغداد، المجلد الخامس، 1977، ص:439-449.

(18) فاتحة العلوم، طبعة الحسينية، القاهرة، 1322هـ، ص:56، نقلاً عن د .بدوي، التراث اليوناني، مذكور،ص:141هامش3.

(19) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد. دار مكتبة الهلال، بيروت1993، ص:35، لاحظ المقارنة المتعسفة وغير المتكافئة، بين الخمر وما تسببه، وبين العلوم الرياضية وما تسببه، لأنها تشحذ العقل وتضعف الايمان،(لذا فهي مضرة كالخمر، وحرام).

(20) السيوطي جلال الدين عبدالرحمن، بغية الوعاة في طبقاة النحاة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة،1964،1/286.

(21) ابن خلكان، شمس الدين احمد بن محمد الاربلي، وفيات الاعيان، طبعة دار الثقافة، بيروت،1970، 3/172.

(22) ترجمته ومؤلفاته في كارل بروكلمان، تأريخ الادب العربي، ترجمة السيد يعقوب بكر، دار المعارف، لقاهرة،ط2،1983،ج6،ص:202-211، وقد ولد الشهرزوري في (شرخان) بين اربيل وهمدان.



(23) عن سيرة ابن منعة ينظر ابن خلكان المذكور، وابن ابي اصيبعة الخزرجي، طبقات الاطباء 307/1، والسبكي في طبقات الشافعية.

(24) كتابه، تراث العرب العلمي، دار الشروق، بيروت، 1963، ص407.

(25) م.ن.ص:398.

(26) الثقافة الغربية في رعاية الشرق الاوسط، ترجمة د.عمر فروخ. بيروت،1952،ص:125.

(27) سمث مجلد2، ص673، نقلاً عن قدري طوقان، مذكور، ص:398.

(28) طبعة دمشق 1304هـ . 207/4.

(29) المطبعة الوهبية، القاهرة :1287هـ 23/1، نقلاً عن بدوي، التراث اليوناني،ص:160 هامش(1).

(30) زكي نجيب محمود، المعقول واللا معقول، دار الشروق(د،ت،ط) القاهرة، ص:341.

(31) نبيل هلال هلال، اعتقال العقل المسلم، دار الكتاب العربي، دمشق- القاهرة، ط3/2005،ص:24.

(32) كتابه: معيد النعم ومبيد النقم، نشره محمد علي النجار و آخرون، طبع دار الكتاب العربي- القاهرة(د،ت)،ص:78.

(33) نفسه، ص:79، رغم ان الاشتغال بالمنطق سبق الطوسي(محمد بن محمد بن الحسن الذي توفي ببغدلد عام 672هـ/1274م)وهو العالم المشهور في الرياضيات والعقليات وعلم الفلك، شيد اعظم مرصد في مراغة، درس العلم على (كمال الدين موسى/ ابن منعة) وقد اصدرت مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر اباد، الدكن، الهند، سنة 1358هـ/1939م) كتاباً في مجلدين اشتملا عن مجموع رسائل الطوسي (التفاصيل في قدري حافظ طوقان: هامش ص:410) وله في الهندسة اكثر من عشرين كتاباً، واكثر من ذلك في الفلك، وانظر سارتون : مقدمة لتاريخ العلم، مجلد1002/2 وبعدها، ودائرة المعارف البريطانية، مادة: Astronomy وحاجي خليفة كشف الظنون، مجلد 15/2.



(34) السبكي، معيد النعم، ص:76.

(35) ص.ن.

(36) ص.ن.

(37) ص:77.

(38) صفحات 77-101.

(39) انظر عن تآليف السبكي، ص(ل) من المقدمة بقلم محقق الكتاب.

(40) صفحة (ح) من مقدمة كتاب.

(41) د.توفيق الطويل، في تراثنا العربي الاسلامي، عالم المعرفة، الكويت،1985، ص:165.

(42) انظر هامش(1) ص:166، من كتاب د. بدوي، التراث اليوناني.

(43) د. بدوي، نفسه، صدر صفحة :137.

(44) للمزيد من العلاقات بين الطرفين، علاقات التوتر غير المتكافئة ينظر:

1- د. محمد عمارة، مسلمون ثوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1974.

2- د. رضوان السيد، الامة والجماعة والسلطة، دار أقرأ، بيروت، 1984.

3- د. الحبيب الجنحاني، المفكر والسلطة في التراث الاسلامي، محور مجلة (المنار) العدد(29) سنة 1987، تحت عنوان اشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة .

4- وداد القاضي، علاقة المفكر بالسلطان السياسي، مجلة (شؤون عربية)،1981.

5- د. ابراهيم بدران، في الفكر والسياسة والتقدم، وزارة الثقافة الاردنية، عمان،1992.

6- د. محمود اسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الاسلامي(4) اجزاء، طور الانهيار2، دار سينا- مؤسسة الانتشار العربي، بيروت،2000.

7- د. مصطفى التواني، المثقفون والسلطة في الحضارة العربية، دار الفارابي، بيروتط2/2004.



8- د. كاوة محمود شاكر، آلية العلاقة بين المعارضة والسلطة في الاسلام، مؤسسة موكرياني للنشر- اربيل كردستان – العراق، 2005 وغيرها من الكتب والدراسات.

(45) د. رمسيس عوض، الهرطقة في الغرب، دار سينا، القاهرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت1997.

(46) براين اينز، تاريخ التعذيب، ترجمة مركز التعريب والبرمجة، الدار العربية للعلوم بيروت،، 2000 فصل تعاظم قوة محاكم التفتيش الدينية: ص:50-84.

(47) د. فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب(مطول)، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط5/1974،ص:668.

(48) نفسه، ص669.

(49) د. المختار بن طاهر التليلي، ابن رشد وكتابه(المقدمات) مذكور، ص:288.و د. مراجع عقلية الغناي، سقوط دولة الموحدين، مذكور، ص:31.

(50) د. المختار، مذكور، ص:289.

(51) د. يحيى الهويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2/1979، ص:241.

(52) د. صلاح الدين بسيوني رسلان، السياسة الاقتصادية عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة :1992، ص:114، وساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت،1967.



قائمة المصادر

1- ابراهيم بدران، في الفكر والثقافة والتقدم، منشورات وزارة الثقافة، عمان،1992.

2- ابن الأثير الجزري، عزالدين ابو الحسن علي، الكامل في التاريخ، طبعة دار صادر، بيروت، 1966.

3- احمد بن يحيى المرتضى، باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، تحقيق توما ارنولد، دار الوراق، لندن،2008 .

4- احمد دلباني، سفر الخروج، اختراق السبات الايدولوجي في الثقافة العربية، دار التكوين، دمشق، 2010.

5- د. احمد سليم سعيدان، مقدمة لتأريخ الفكر العلمي في الاسلام، طبعة عالم المعرفة، الكويت، 1988،ص:179.

6- د. ادونيس، الهوية الغير المكتملة دار بدايات، جبلة سورية-2005.

7- ارنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، طبعة جامعة الدول العربية،1964.

8- ايمن عبدالرسول، في نقد المثقف والسلطة والارهاب، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة -2004.

9- براين اينز، تاريخ التعديب، ترجمة مركز التعريب والبرمجة، الدار العربية للعلوم، بيروت.

10- تركي علي الربيعو، د. فاضل الربيعي، الاسطورة والسياسة، دار الفكر، دمشق،، دار الفكر المعاصر، بيروت-2007.

11- توفيق السيف، ضد الاستبداد، الفقه الشيعي في عصر الغيبة، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء-1999.

12- د. توفيق الطويل، في تراثنا العربي الاسلامي، عالم المعرفة، الكويت -1985.

13- جيرار ليكريك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.



14- الحبيب الجنحاني، الفكر والسلطة في التراث العربي، مجلة المنار العدد(29) 1987.

15- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، 1984.

16- ابن حزم الظاهري الاندلسي، طوق الحمامة في الالفة والالاف، دار المعرفة، بيروت، ط2/2004.

17- نفسه كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل، ط، دار الجيل، بيروت(د.ث).

18- د. حسن حنفي، وطن بلا صاحب عرب هذا الزمان، مركز الناقد الثقافي، دمشق،2008.

19- دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة د. احسان محمد الحسن، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980،

20- رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن ط2/2000.

21- د. زكي نجيب محمود، المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري، دار الشروق – بيروت(د.ت).

22- نفسه، هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت،1980.

23- د. سالم حميش، الاستشراق في افق انسداده، منشورات المجلس القومي للثقافة، الرباط، 1991.

24- سيد محمود القمني، رب الزمان ودراسات اخرى، دار مدبولي الصغير، القاهرة 1996.

25- د. سامية محمد جابر، علم الاجتماع المعاصردار النهضة العربية، بيروت/1989.

26- سمير شيخاني، اعلام الحضارة، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت، ط2/1987.

27- السبكي تاج الدين عبدالوهاب، معيد النعم ومبيد النقم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة،1970.



28- ابو شامة، شهاب الدين عبدالرحمن المقدسي، الذيل على كتاب الروضتين، القاهرة 1970.

29- اشبنغلر، اوسوالد، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة احمد الشيباني، دار الحياة -1964.

30- ابن شداد، بهاء الدين يوسف، سيرة صلاح الدين،(النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية)، تحقيق احمد ايبش، دار وائل دمشق، 2005.

31- شوقي بزيع، عام اضافي من استيلاب المثقف، مجلة (الشاهد) السنة(12) العدد(148).

32- د. الصادق النيهوم، ثلاث كلمات تقال بامانة عن مشكلة التراث العربي، دار تالة، طرابلس ليبيا، 1969.

33- د. عبدالرحمن منيف، في مقدمة كتاب ثقافة التسلط وسلطة الثقافة، لبدر عبدالملك، دار الحضارة الجديدة، بيروت، 1992.

34- د. عبدالرزاق عبد، محمد عبدة امام الحداثة والدستور، معهد الدراسات الاشتراكية، بغداد، بيروت-2006.

35- عبدالرسول العريبي، المثقف والسلطة، مجلة الكاتب العربي، طرابلس، ليبيا، العدد(35) لسنة 1993.

36- د. عبدالعزيز الدوري، مقدمة في تأريخ الاقتصاد العربي، دار الطليعة، بيروت، ط5/1987.

37- د. عبداللة العروي، العرب والفكر لتاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط4/1998.

38- د. عزيز العظمة، د. عبدالوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2000.

39- د. علي حرب، اوهام النخبة، المركز الثقافي العربي، ط2، بروت-1998.

40- د. علي الوردي، اسطورة الادب الرفيع. دار كوفان للنشر، بيروت، ط2/1994.

41- د. غالي شكري، التراث والثورة، دار الطليعة، بيروت، 1973.



42- نفسه، مرآة المنفي، اسئلة في ثقافة النفط والحرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1994.

43- الغزالي ابو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1993.

44- د. قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، دار الشروق،ط3/ 1963.

45- د. كاوة محمود شاكر، آلية العلاقة بين المعارضة والسلطة في الاسلام، مؤسسة موكرياني للنشر اربيل – كردستان العراق-2005.

46- د. كريم عبيد، الدولة غير المثقفة، المركز العربي للفنون والاداب بروكسل بلجيكا،1995.

47- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط12/ 2006.

48- د.محمد اركون، قضايا في نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت،ط2/ 2000.

49- نفسه، الاسلام والحداثة. ترجمة هاشم صالح، دار بدايات، جبلة، سورية/ 2008.

50- محمد حسين الامين، وجهات النظر في موضوع العلمانية المؤمنة، مجلة (الطريق) بيروت، العدد(4) للسنة (62) 2003.

51- د.محمد خاتمي، مطالعات في الدين والاسلام والعصر، دار الجديد، بيروت،ط2/ 1998.

52- د. محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعياريين في التراث العربي، عالم المعرفة – الكويت-1981.

53- د. محمد زنيبر، المثقف العربي، دوره في علاقته بالسلطة والمجتمع حلقة الرباط الدراسية، 1985.



54- د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت ط6/ 1993.

55- نفسه، محاضرته، في المجتمع العلمي العراقي، بغداد – نيسان 1993.

56- د. محمد عبداللة عنان، عصر المرابطين والموحدين، مطبعة لجنة تاليف والترجمة والنشر القاهرة، 1964.

57- د. محمد عمارة نظرة جديدة الى التراث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.

58- نفسه، مسلمون ثوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.

59- محمد مزالي، وجهات نظر،، الشركة التونسية للتوزيع، 1975.

60- د. محمود اسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الاسلامي، طور الازدهار - دار سينا، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت–2000.

61- مصطفى التواني، المثقفون والسلطة في الحضارة العربية، دار الفارابي،بيروت –2004.

62- ناصر الخزيمي، حرق الكتب في التراث العربي، منشورات دار الجمل، كولونيا – المانيا–2003.

63- الناصري، ابو العباس احمد بن خالد، الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصى، دار الكتاب، دار البيضاء – المغرب –1954.





السيرة العلمية للدكتور محسن محمد حسين

ولد في أربيل وأكمل دراسته الابتدائية والثانوية فيها.

- تخرج من قسم التاريخ - جامعة بغداد 1962. بدأ عمله الكتابي في صحف بغداد خلال دراسته الجامعية.
- عمل في التدريس الثانوي في أنحاء العراق (62 - 1971).
- عاد إلى بغداد لإكمال دراسته العليا، فحصل على الماجستير في التاريخ عن رسالته (أربيل في العهد الأتابكي). طبعتها جامعة بغداد عام 1975. ثم ترجمت إلى اللغة الكردية، وطبعتها الأكاديمية الكردية في أربيل 2010.
- عمل في كلية الآداب ثم التربية في جامعة بغداد مدة (20) سنة 1974 - 1994. نال درجة الدكتوراه عن موضوعه (الجيش في عهد صلاح الدين تركيبه، تنظيماته، بحريته، ومعاركه) طبع في بيروت 1986، ثم توالت طبعاته، ثم طبعته دار آراس في أربيل 2002، وترجم إلى اللغة الكردية وطبع في دار تيشك - السليمانية 2007.
- تمت ترقيته إلى مرتبة (أستاذ) في جامعة بغداد (1991).
- كتب مقالات وبحوث في صحف ومجلات بغداد، في مجالات التاريخ والتدوين التاريخي ومنهج البحث وفلسفة التاريخ، نشرت في صحف: التآخي، العراق (16) موضوعاً، وفي صحف طريق كردستان، برايةتي، هةوال، جةماوةر، في كاروان (5) مواضيع، مةتين (دهوك)، هةولير، بدرخان (10) مواضيع، ينابيع - (أربيل) (8)، الرؤيه – السليمانية (4)، الصوت الآخر، K21 „كردستان في القرن الحادي والعشرين (5) مواضيع، الفكر الجديد، الثقافة الجديدة، ومجلة (الحداثة/ السليمانية) ومجلة (سةنتةرى برايةتي).



- عمل في هيئة تحرير مجلة المجمع العلمي العراقي (الهيئة الكردية) ونشر فيها العدد من البحوث الأكاديمية، وفي هيئة تحرير مجلة (روشنبيرى نوى) (المثقف الجديد) بعد أن تحوّلت إلى مجلة أكاديمية، ورأس تحرير مجلة (زانكو/ الجامعة) التي تصدرها جامعة صلاح الدين - أربيل، كما عمل (رئيساً لتحرير مجلة (الأكاديمية) التي تصدرها الأكاديمية الكردية في أربيل، إلى نهاية سنة 2009، ونشر فيها بحثين.
- عضو عامل في الأكاديمية الكردية - وعضو في لجنة المخطوطات والوثائق.
- كما نشر بحوثه في مجلات أخرى أكاديمية في بغداد منها: مجلة كلية الآداب، ومجلة (المورد)، ومجلة كلية الآداب - جامعة الملك سعود (الرياض) والمجلة العربية للعلوم الإنسانية) لكلية الآداب/ جامعة الكويت، نشر فيها أكثر من بحث، في أواسط الثمانينات.
- كتاباته شملت جوانب التاريخ وفلسفة التاريخ، منهج البحث التاريخي، والفكر الإسلامي، والاستشراق، والفكر السياسي.
- له اهتمام بالرسم، وفي مكتبته مجموعة أعمال كبار رسامي العالم. ورسامي العراق وإيران. كما انه معني بالأدب: الرواية والمسرح ونقدهما، وله كتابات شعرية، نشر بعضها، كما نشر قصة قصيرة بعنوان «ثلاثة أيام... ثم» ونشر بحثين عن الروائى الكبير نجيب محفوظ، عن رواية «الطريق» و(اللص والكلاب) نشرهما في (المثقف الجديد) في بغداد.
- بعد دراساته في جامعة بغداد طيلة (27) سنة طالباً وتدريسياً تحوّل إلى مدينته أربيل.
- اشرف على عشرات رسائل الماجستير والدكتوراه في جامعات بغداد، وجامعات كردستان (أربيل، السليمانية و كؤية - كويسنجق) وفي



جامعات ليبية حيث عمل فيها في جامعة مصراته خمس سنين 1996 ـ 2001، وناقش العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه في دهوك.

- عضو هيئة التدريس في قسم التاريخ في كلية الآداب ـ جامعة صلاح الدين ـ أربيل، ومحاضر في قسم الفلسفة.
- مؤلفاته المطبوعة:

1- موضوعات في التاريخ الكردي.
2- أربيل في العهد الأتابكى.
3- الجيش في عهد صلاح الدين.
4- تاريخ فلسطين. كتاب مشترك مع د. فاروق عمر فوزي، طبع في دار الحكمة ـ وهو كتاب منهجي في قسم اللغة العبرية في جامعة بغداد، ثم طبع في بيروت ـ وهو كتاب منهجي في جامعات فلسطين.
5- منهج البحث التاريخي. كتاب منهجي.
6- السيرة الأبهى ـ صلاح الدين.
7- نناشد صلاح الدين أم نحاسب أنفسنا (وترجم إلى الكردية).
8- مكيا ظيللـي في الميزان.
9- صلاح الدين اكبر من منتقديه.
10- طبيعة المعرفة التاريخية.
11- فلسفة التاريخ.
12- الاستشراق: محاولة للفهم ولردم الهوّة. قيد الطبع.

من بحوثه المنشورة:

1- مصرع السلطان الخوارزمي مونكوبرتي.
2- نواب زين الدين علي كوضك بن بكتكين في أربيل.
3- طوطبورى حين طرد من أربيل.



4- العز الضرير الاربيلي، الفيلسوف.

5- كمال الدين موسى بن منعه، عالم من ذلك الزمن.

6- نظرية التعاقب الدوري عند ابن خلدون وفيكو.

7- مسؤولية صلاح الدين في فشل حصار صور.

8- قلعة أربيل ودورها في الدفاع عن المدينة في التاريخ.

9- طبيعة وأسباب اتصال صلاح الدين مع الخليقة الموحدي في المغرب.

10- ابن المستوفي وزير ومستوفي ومؤرخ أربيل.

11- ابن شداد وأيام صلاح الدين الأخيرة.

12- رسائل صلاح الدين إلى الخليقة العباسي، الفحوى والمغزى.

13- المشطوب الهكاري.. سيرة مجاهد.

14- صلاح الدين في نظر معاصريه.

15- ابن الأثير يؤرخ حوادث عصره غير السياسية.

16- قلعتان عظيمتان: دراسة مقارنة بين قلعة أربيل وقلعة حلب.

17- دور الكورد القيادي في جيش صلاح الدين.

18- محاولات لإنقاذ مثوى الرسول الكريم بين الخيال والتاريخ.

19- دراسة عن ابن خلكان وكتابه (وفيات الأعيان).

20- أسرة ابن خلكان ودورها في خدمة الثقافة الإسلامية.

21- مدفن السلطان مظفر الدين بين الوهم والحقيقة.

22- له ستة بحوث في (دائرة معارف - إنسكلوثيديا - أربيل).

23- وبحوث عديدة مطبوعة وغير مطبوعة.

- شارك في مؤتمرات وندوات ومواسم ثقافية عديدة في العراق وخارج العراق.



الفهرس





صدر عن الدار

- شرفنامه: الجزء الأول: في تاريخ الدول والإمارات الكردية، تأليف: الأمير شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني.
- شرفنامه: الجزء الثاني: في تاريخ سلاطين آل عثمان ومعاصريهم من حكام إيران وتوران، تأليف: شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني
- تل حلف والمنقب الأثري فون أوبنهايم، تأليف: ناديا خوليديس - لوتس مارتين، ترجمة: د. فاروق إسماعيل.
- حينما في العُلى، قصة الخليقة البابلية، الترجمة الكاملة للنص المسماري للأسطورة، الدكتور نائل حنون.
- مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي 2/1، تأليف: العلامة المرحوم محمد أمين زكي بك، ترجمة: سانحة خانم، راجعه وأضاف إليه محمد علي عوني.
- القبائل الكردية في الإمبراطورية العثمانية، مارك سايكس، ترجمة: أ د. خليل علي مراد، تقديم ومراجعة وتعليق: أ د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- القاموس المنير (Ferhenga Ronak)، كردي - عربي، إعداد: سيف الدين عبدو.
- أسرة بابان الكردية، شجرتها التاريخية وتسلسل أجيالها، إعداد: إياد بابان.
- حقيقة السومريين، ودراسات أخرى في علم الآثار والنصوص المسمارية، تأليف: د. نائل حنون.
- تاريخ الاصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، تأيف: انكه لهارد، ترجمة: أ. د. محمود عامر.
- بلاد الشام في ظل الدولة المملوكية الثانية (دولة الجراكسة البرجية)، 1381 – 1517، تأليف: د. فيصل الشلّي.
- إسهام علماء كردستان العراق في الثقافة الإسلامية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين - الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، د. محمد زكي البرواري.
- سعيد النورسي، حركته ومشروعه الإصلاحي في تركيا 1876-1960 م، د. آزاد سعيد سمو.



- عيد نوروز، الأصل التاريخي والأسطورة، إعداد: عبد الكريم شاهين.
- تاريخ الأشوريين القديم، إيفا كانجيك – كيرشباوم، ترجمة: د.فاروق اسماعيل.
- تاريخ الإمارة البابانية 1784 – 1851 م، عبد ربه إبراهيم الوائلي.
- مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي، الأخضر قويدري.
- الكورد والأحداث الوطنية في العراق خلال العهد الملكي 1921-1958 م.
- أدب الرثاء في بلاد الرافدين، حكمت بشير الأسود.
- الدبلوماسية البريطانية في العراق 1831 – 1914، د. صالح خضر محمد.
- الكرد وكردستان، أرشاك سافراستيان، ترجمة: د. احمد خليل.
- التصوف في العراق ودوره في البناء الفكري للحضارة الإسلامية، د. ياسين الويسي.
- دراسات في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، أ. د. نزار محمد قادر، أ د. نهلة شهاب أحمد.
- الكورد وبلادهم في أعمال البلدانيين والرحالة المسلمين 846-1229م، د. حكيم أحمد مام بكر.
- مدن قديمة ومواقع أثرية، دراسة في الجغرافية التاريخية للعراق الشمالي، د. نائل حنون.
- اليزيدية، دراسة حول إشكالية التسمية، د. آزاد سعيد سمو.
- درامية النص الشعري الحديث، علي قاسم الزبيدي.
- الفلسفة الإسلامية، دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، أ. د. علي حسين الجابري.
- التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، د. أحمد ياسين السليماني.
- تركيا وكوردستان العراق، الجاران الحائران، بيار مصطفى سيف الدين.
- في آفاق الكلام وتكلم النص، د. عبد الواسع الحميري.



- مشاريع الاصلاح في الشرق الأوسط، بين طموحات الشعوب ومصالح الدول الكبرى، دراسة تحليلية مقارنة، د. أحمد ابراهيم الورتي.
- الرحلتان الرومية والمصرية، فضل الله بن محب الله المحبي الدمشقي، تحقيق: د. عماد عبد السلام رؤوف.
- جدلية الحياة والموت في شعر أبي القاسم الشابي، د. لطيف محمد حسن.
- الفضاء الشعري الأدونيسي، سيمياء الدال وابتكار مفاتيح المعنى، تأليف: د. محمد صابر عبيد
- رحلة من نابلس الى اسلامبول، تأليف: عبد القادر ابو السعود المقدسي، تحقيق: د. عماد عبد السلام رؤوف.
- بهجة الإخوان في ذكر الوزير سليمان، تأليف: محمود بن عثمان الرحبي، تحقيق: د. عماد عبد السلام رؤوف.
- اليارسان أو أهل الحق، طائفة باطنية كردية، توماس بوا وآخرون، ترجمة: إصلاح عبدالفتاح.
- أسلوبية السرد العربي، مقاربة أسلوبية في رواية الشحاذ لنجيب محفوظ، د. رشاد كمال مصطفى.
- الظاهراتية والنقد الأدبي، الأصول الفكرية للمناهج النقدية، قصيدة (جذر السوسن) لأدونيس ميداناً تطبيقياً، د. يادكار لطيف الشهرزوري.
- فقهاء الظلام، رواية، سليم بركات.
- عادلة خاتون، صفحة من تاريخ العراق، د. عماد عبدالسلام.



- الحركات الدينية المعارضة للإسلام في إيران في القرنين الثاني والثالث الهجريين، د. غلام حسين صديقيّ، ترجمة: د. مازن إسماعيل النعيمي.
- العدالة، مفهومها ومنطلقاتها، دراسة في ضوء الفكر القانوني والسياسي الغربي والاسلامي.
- التعجيل في قروض النثر، سليم بركات.
- قصة أعظم 100 اكتشاف علمي على مر الزمن، كيندال هيفن، ت: د. جكر الريكاني.
- إشكالية الحداثة في الفلسفة الاسلامية المعاصرة، دراسة وصفية، د. رواء حسين.
- اللاهوت المسيحي، نشأته – طبيعته، د. أنمار أحمد محمد.
- النور والظلام في شعر البحتري، دراسة، د. نوزاد شكر الميراني.
- صورة العدو في شعر المتنبي، دراسة، د. نوزاد شكر الميراني.
- علم المنطق، الأصول والمبادئ، د. علي حسين الجابري.
- الجماعات اليهودية في تركيا، ودورها في الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية التركية، تأليف: د. محمد عبدالله حمدان.
- جماليات الاشارة النفسية في الخطاب الفرآني، د. صالح ملا عزيز.
- الفضاء الشعري عند بدر شاكر السياب، د. لطيف محمد حسن.
- الملك الأفضل علي بن صلاح الدين الأيوبي، شفان ظاهر الدوسكي.
- آلهة، نص شعري، سليم بركات.
- عجرفة المتجانس، نص شعري، سليم بركات.
- دراسات وثائقية في تاريخ الكورد الحديث وحضارتهم، د. عماد عبدالسلام رؤوف.
- ورود حديقة بورود وزارة مواليهم في الزوراء، تأليف: محمد سعيد بن عبدالله السويدي، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عماد عبدالسلام رؤوف.
- دلالة اللون في القرآن والفكر الصوفي، أ. د. ضاري مظهر صالح.
- المنهج الحضاري في كتابة التاريخ، أحمد أمين نموذجاً، د. طارق عبدالرحيم الكردي.
- الروح الصوفي، جمالية الشيخ في زمن التيه، ج2/1، أ. د. ضاري مظهر صالح.




مكتبة
التنوير

المثقف اللامنتمي

في التراث الإسلامي

يتناول هذا الكتاب الدولة ومؤسساتها، والمثقف منذ أن وعى ذاته، وأدرك أن بوسعه التأثير على ما يحيط به، وأخيراً العلاقة بين الطرفين (الدولة والمثقف) كيف بدأت وكيف انخرط البعض منهم في بناء الدولة، وحين ظهرت ميول استبدادية، أو ميول الاستغناء، صار المثقف في وضع بدا مرتاباً من نوايا السلطة وقرر الانفكاك عن مؤسساتها، وغدت الهوة تتسع بمرور الزمن، حتى بلغت حداً غير مقبول، فصار ينظر إليه بريبة وحذر، كإنسان غير مرغوب فيه، بل خارجاً عن الدولة والمجتمع، بسبب تنظيراته التي تصل - أحياناً - إلى حد المشاكسة والتمرد، فكان هذا بداية لحدوث الانشقاق بين طرفي المعادلة: الدولة والمثقف الذي رفض الانخراط في صفوف أيديولوجيي النظام، والدولة حين أحست بسوء طوية هذا المفكر (العاق)!.

الناشر


ISBN 978-9933-453-14-5



الغلاف: م. جمال الأبلج